

عن ابن أبي عمير

دراسة في الوعي الجزائري المعاصر

أزراج عمر



مكتبة
البحر

مكتبة
البحر

مَنَازِلِ مِیْنِ خُرُوقِ

عنبار من خرف

دراسة في الوعي الجزائري المعاصر

أزراج عمّ



RIAD EL-RAYES
BOOKS

دار الريّس للكتاب والنشر

LONDON - CYPRUS

لندن - قبرص

HOUSES MADE OF CERAMICS

BY

AZERRADJ OUMAR

First Published in the United Kingdom in 1991

Copyright © Riad El-Rayyes Books Ltd

56 Knightsbridge

London SW1X 7NJ

U.K.

CYPRUS: P.O.Box: 7038 - Limassol

British Library Cataloguing in Publication Data.

Oumar, Azerradj

Houses made of ceramics

I. Title

892.716

ISBN 1855130890

All rights reserved. No part of this publication
may be reproduced, stored in a retrieval
system, or transmitted in any form or by any
means, electronic, mechanical, photocopying,
recording or otherwise, without prior permission
in writing of the publishers

الطبعة الأولى: أيلول / سبتمبر ١٩٩١

٩ مقدمة
---	-------------

القسم الاول

١٣ الفصل الاول: إشارات أولى
٣٥ الفصل الثاني: العائلة الكبيرة: صيغة الغائب
٥٣ الفصل الثالث: الطريق الثالث

القسم الثاني

٦٣ الفصل الاول: مفهوم العائلة المقدسة
٨٩ الفصل الثاني: ثنائيات متناقضة
١٠٥ الفصل الثالث: التأسيس للانعزالية
١١٣ الفصل الرابع: أطروحات تجريدية
١٢١ الفصل الخامس: فلسفة الرجوع إلى الأصل
١٤١ الفصل السادس: مأزق اللغة
١٦٣ الفصل السابع: ملاحظات حول المنهج
١٧٩ الفصل الثامن: المثقف الذري
١٨٩ الفصل التاسع: المثقف والدولة
٢٠١ الفصل العاشر: مفهوم العروية
٢٠٩ الفصل الحادي عشر: مشكلة التعريب
٢٢٥ الفصل الثاني عشر: التعليم والتعريب
٢٣٧ الفصل الثالث عشر: التفكير الطوباوي

٢٤٧ الفصل الرابع عشر: ملاحظات في المصطلح
٢٥٩ الفصل الخامس عشر: المسألة البربرية
٢٧١ الفصل السادس عشر: بين الفكر التقليدي وتقليد الأفكار
٢٧٩ الفصل السابع عشر: الموقف من العروبة والاسلام
٢٩٩ الفصل الثامن عشر: العالم غرق من زجاج
٣٠٩ الخاتمة
٣١٩ فهرس عام

إضاءة أولى

انجزت فصول هذا الكتاب منذ أكثر من ثلاث سنوات، أي قبل إقرار التعددية الحزبية في الجزائر. ونشرتها في الفترة ما بين ١٩٨٧ - ١٩٨٨ على حلقات . على صفحات بعض المجلات الصادرة باللغة العربية في بريطانيا حيث أقيم وحاولت أن أدرس فيها مجموعة من الإشكاليات الثقافية للمجتمع الجزائري المعاصر، منتصراً للحرية، والحوار الفكري المنفتح، ومنطلقاً من ركيزة نقدية طالما افتقدناها في ظل سيادة الرأي الواحد، والحزب الواحد، ودكتاتورية القيم التوتاليتارية المتعسفة، بأشكالها العسكرية، والبوليسية، والدينية المنغلقة، والحزبية الضيقة الأفق، والبيروقراطية المقنعة بالوطنية، والمتسترة بمرجعية الثورة الجزائرية. لا أريد أن أتحدث هنا عن معاناتي القاسية خلال سنوات اللجوء الاختياري للإقامة في بريطانيا بعيداً عن وطني، وذلك بعد أن علّنت فيه من مرارة الملاحقات العسكرية والأمنية، بسبب كتاباتي، رغم أن هذه المعاناة تلخص معاناة جميع العناصر التقدمية والمقهورة في بلادي.

أؤكد هنا، أن هذا الكتاب مجرد مدخل أولي من مشروعي لتفكيك البنية الثقافية الجزائرية، التي لم تحل بما فيه الكفاية من قبل المثقفين الجزائريين. وإن صدرت مجموعة من الكتب التي يغلب عليها الطابع السردى التاريخي، الوثائقي، أنجزها كتّاب ومثقفون جزائريون.

خصصت بعض فصول كتابي لنقد المواقف الجزائرية، مسلطاً الضوء

على تنافضاتها، وتوفيقيتها، إن لم نقل تلفيقيتها، وخصصت بعضها الآخر لتحليل ومناقشة كتب زملائي الكتّاب، والمثقفين الجزائريين، الذين أكنّ لهم الكثير من الاختلاف، والمحبة، مؤمناً بأن الحوار المثقف، والعقلاني، والملتزم بالأخلاق، كفيل بإخراجنا من عصر التفكير الخرافي العشائري المهيمن، إلى عصر العقل، والحكمة، والجمال.

أزواج عمر

القسم الأول

إشارات أولى

ثمة دراسات ومقالات كثيرة كتبت عن الثقافة الجزائرية لكنها لم تكن شاملة، وتميزت أحياناً بالسطحية والتسجيل التاريخي الأفقي لبعض الظواهر الثقافية لفترة من فترات تاريخ الجزائر، نذكر على سبيل المثال، دراسة الدكتور أبو القاسم سعد الله بجزئيتها الصادرين عن المؤسسة الوطنية للكتاب تحت عنوان: «تاريخ الجزائر الثقافي»، ودراسة الباحث الجزائري المعروف مصطفى الأشرف: «الجزائر: الأمة والمجتمع»، وكتابي الدكتور عبدالله شريط: «المشكلة الايديولوجية وقضايا التنمية»، و: «من واقع الثقافة الجزائرية»، فضلاً عن كتب المفكر المارتينيكي المناصر للثورة الجزائرية فرانتز قانون: «معذبو الأرض - سوسيولوجية ثورة»، وغيرها من الكتابات التي يمكن القول عنها إنها تشكل خطوة أولى نحو دراسة البنية الثقافية - النفسية - الاجتماعية، الجزائرية، سواء خلال العهد التركي، أم العهد الفرنسي، أم أثناء مرحلة الاستقلال الوطني. غير أن هذه الكتابات في مجموعها لا تفي بالغرض، ولا تقدم صورة دقيقة وشاملة للبنية الثقافية الجزائرية المتميزة. إن عملاً بمستوى هذا الطموح في الواقع ليس عمل كاتب أو باحث واحد، إنما هو عمل شاق يتطلب المشاركة الجماعية وفق منهج تاريخي - حضاري، ويتطلب أيضاً وقتاً طويلاً وتفرغاً كاملاً.

هنالك كتابات كثيرة للكتاب الجزائريين منهم: الدكتور احمد طالب الابراهيمى: «من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية»، ومولود قاسم نايت بلقاسم: «أصالية أم انفصالية»، والدكتور عمّار بلحسن: «انتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر؟»، والدكتور محمد العربي الزبيري: «المثقفون وثورة أول نوفمبر: الغزو الثقافي»، ورايح بونار: «المغرب العربي تاريخه وثقافته»، وعثمان سعدي: «عروبة الجزائر عبر التاريخ»، إلى جانب كتابات كل من توفيق المدني ومحمد حربي التي يغلب عليها الطابع التاريخي التسجيلي، وكتابات الدكتور عبد القادر جغلل والدكتور محمد العربي ولد خليفة ومحمد الميلي والدكتور محمد مصايف، وغيرها من الكتابات التي بجمعها وقراءتها وتحليلها ونقدها يمكن تكوين إطار البحث والتصور العام للاشكالية الثقافية الجزائرية المعاصرة. وفي هذا الصدد تنبغي الإشارة إلى أن ثمة كتابات كتبها مؤلفون وباحثون ورحالة غربيون لم تترجم إلى العربية، ولم تناقش محتوياتها إلى يومنا هذا.

ومن أجل الخروج من وضعية غموض الحياة الثقافية، لجأت الدولة إلى وضع سياسة ثقافية، وإعلامية، نجد خطوطها العريضة في ملفي السياسة الثقافية والسياسة الاعلامية وفي الميثاقين الوطنيين، ميثاق مرحلة الرئيس الراحل هواري بومدين، وميثاق مرحلة الرئيس الحالي الشاذلي بن جديد. قبل صدور ملفي السياسة الثقافية والسياسة الاعلامية والميثاق الوطني الأخير، كان قد صدر كتاب تحت عنوان: «حوار حول قضايا الثقافة»، وهو عبارة عن مجموعة آراء أدلى بها المثقفون والفنانون والأدباء الجزائريون في الندوات التي نظمتها «كتابة الدولة للثقافة والفنون الشعبية»، التي تولى مسؤوليتها إذ ذاك الدكتور محمد العربي ولد خليفة. نلمس، في هذا الكتاب، المشكلات التقنية والمشكلات المتعلقة بحرية التعبير أكثر مما نلمس عن كُتب وبعث تحليل عناصر الثقافة

الوطنية الجزائرية. ويتعير آخر، فإن اللقاءات تناولت مشاغل المهنة وكيفيات إنجازها، والصعوبات والعراقيل المادية والمعنوية التي تعترض سبل القائمين بها، سواء أكانوا مؤلفين، أم ملحنين ومغنين، أم ممثلين في المسرح، أم حرفيين. لكن كانت لتلك اللقاءات فائدة غير مباشرة، وهي تحطيم الوهم الذي كان يفصل بين المسؤول السياسي، والمهنيين والحرفيين. وكانت بالفعل بداية ايجابية، غير انها لم تستمر كما كان منتظراً، إذ تم إلغاء كتابة الدولة للثقافة والفنون الشعبية، وانشئت بدلاً منها وزارة للثقافة بعد فصلها عن وزارة الاعلام. وقد شهدت تلك الفترة نشاطاً حثيثاً من طرف الدولة في مجال تقنين الهياكل الثقافية والاعلامية، وإعداد أرضية للعمل الثقافي والفني. أي إن الدولة أرادت بذلك ان تعطي الشرعية للعمل الثقافي الرسمي خلافاً لفترة الرئيس الراحل هواري بومدين، التي تميزت بحصر الثقافة في اطار المنظومة التربوية، حيث كان الاعتقاد السائد إذ ذاك، أن الثورة الثقافية هي رديف تعريب المحيط والادارة وتعميم التعليم، وإصلاح الريف من خلال ما سمي بالثورة الزراعية وبناء القرى الاشتراكية، واستيراد الصناعات الثقيلة من الدول الصناعية الكبرى في الغرب وزرعها في الجزائر، وإنزال طلبة الجامعة إلى الارياف في حملات تطوعية لتنوير الفلاحين والتعلم منهم أيضاً.

كانت غاية «بومدين» ترمي إلى تحقيق هدفين متلازمين يتمثلان في إلغاء الفوارق بين الريف والمدينة، وإخراج الجامعة من جوها الأكاديمي الصرف. وكان الهدف الكلي الذي سعى «بومدين» إلى تحقيقه، هو تجنيد الفلاحين والعمال والشريحة المثقفة (طلبة الجامعات)، وإعدادهم لتولي قيادة البلاد في المستقبل. من هذه الزاوية، نجده متأثراً بالماوية، وأن عمل على جزائرتها (أي اعطائها الطابع الجزائري). مفهوم الثورة في نظره يتلخص، إذأ، في المحاور الأساسية لسياسته في مجالات: الطب المجاني، تعميم التعليم،

تأميمات ١٩٦٢ - ١٩٦٥، تأميم المحروقات، الثورة الزراعية، الثورة الصناعية. وبعبارة أخرى، فإن «بومدين» ساوره الاعتقاد بأن تحقق هذه العناصر في الواقع، سوف يخلق ذهنية جديدة دعاها مواربة بالثورة الثقافية. لكن المشكل الذي عرقل هذه التجربة وأعاقها عن التطور والنجاح يتمثل في أن الجوهر لم يمس، وأن العناصر التي تشكل الفكر الرجعي لم يتم اقتلاعها بصفة نهائية ومن الجذور. ثم إن ما سمي بالثورة الصناعية في الواقع لم تكن له علاقة بالثورة، إنما هو إصلاح تقني عادي كان على حساب الصناعات الخفيفة، التي هي في الحقيقة جزء لا يتجزأ من تقاليد الحياة الجزائرية. إن نظرية هوارى بومدين رغم وطنيتها، تتضمن في داخلها متناقضات ومتضادات برهنت الأيام بعد موته على هشاشتها، إذ أعيد النظر عملياً، خلال مرحلة الشاذلي بن جديد، في كثير من محاور نظريته، خصوصاً فيما يتعلق منها بالقطاعين الخاص والعام والثورة الزراعية والقرى الاشتراكية.

ويتفق الكثير من الباحثين على أن أكبر خطأ صاحب مرحلة الرئيس الراحل «بومدين» يتمثل في خلط الورقة الايديولوجية وانعدام حرية التعبير في وسائل الاعلام المرئية والمسموعة والمكتوبة، مما أدى إلى تغييب أصوات التيارات السياسية، كما يحلو للجزائريين أن يسموا الأحزاب السياسية السرية المعارضة، سواء في السراى في العلن. ولم يعد في الساحة إلا الرأي الواحد، ألا وهورأى السلطة الحاكمة.

كانت (البيروقراطية) في مرحلة «بومدين» قد تجذرت وأصبحت مهيمنة على مقاليد الأمور، وللانصاف، فإن فشل الثورة الزراعية يعود إليها بالدرجة الأولى، وإلى غياب أيديولوجية واضحة، ومنفذين مؤمنين بها في القمة والقاعدة معاً. فالثقافة التي تكوّنت في هذه المرحلة، وأعني بذلك أخلاقيات الانسان الجزائري الجديد،

تتلخص في التسابق نحو المناصب والكسب المادي.

إن تحديد السمات الأساسية للرؤية الثقافية لهذه المرحلة، يستدعي حتماً دراسة محتوى المنظومة التربوية بكل مراحلها الدنيا والعليا، ومجموعة القوانين الضابطة للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ودراسة القيم الجديدة، ومناقشة المحاور الأساسية التي تكوّن البنية العامة لمشروع بومدين في بناء المجتمع الجزائري المعاصر، وتطبيقات تلك المحاور في الواقع المباشر.

أما مرحلة الشاذلي بن جديد، فإن السمة الثقافية التي تميّزها لا تختلف في الجوهر عن السمة الثقافية لمرحلة بومدين. هناك مجموعة من المتغيرات التي طرأت على شكل البنية العامة، وأحياناً على بعض عناصر مضمون البنية العامة، إذ أولي الاهتمام بتاريخ ثورة أول تشرين الثاني / نوفمبر.

من هذه الزاوية، فإن مفهوم مرحلة الشاذلي بن جديد للثقافة مفهوم تاريخي - أخلاقي، إذ إننا - حسب مفهومه - لا يمكن أن نتطور إلا وفقاً للأخلاقيات والممارسات التي تحلّت بها الثورة التحريرية الجزائرية ضد المستعمر الفرنسي. فتكوين جيل جديد مرتبط بالوطن، يتحقق أساساً عن طريق تمثّل مضمون الروح الملحمية النضالية لثورة تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤. غير أن كتابة تاريخ الثورة التحريرية ليس بالأمر الهين، لأن مجرد الكتابة كهدف لا يعني شيئاً كبيراً، إنما كتابة التاريخ تعني تكريس قيم وممارسات ثورية في الحياة الاجتماعية الحالية، ونقداً لجميع القيم والممارسات السلبية التي رافقت التجربة، والاعلان عن حاملي هذه القيم والقائمين بتلك الممارسات، سواء أكانوا أحياء أم أمواتاً. إن مفهوم كتابة التاريخ عند الجزائريين البسطاء يعني في الحقيقة تطهير الماضي كماضٍ، وتطهير الحاضر من سلبيات الماضي وتصفية الحياة السياسية الحالية بأبعادها الثقافية والاجتماعية

والاقتصادية والايديولوجية، مما يكتنفها من غموض ومن العناصر غير الوطنية. وبعبارة أخرى، فإن كتابة التاريخ تعني تحقيق مطلب حرية التعبير وبناء نفسية جديدة، تقبل بالرأي الآخر وإن كان معارضاً. واعتقد أن البعد الثقافي لمرحلتني هواري بومدين والشاذلي بن جديد يستحق نقاشاً مفصلاً في ضوء المواثيق الوطنية وملفات السياسة الثقافية والاعلامية والشباب والتعليم والأسرة، وفي ضوء قوانين المنظمات الجماهيرية والاتحادات الثقافية والمهنية والاعلام والقانون العام للعامل، حتى يتم تحديد التصور الكامل للمشروع الثقافي المرغوب تحقيقه، مع مقارنة ذلك المشروع كتصور نظري مع التطبيق العملي للممارسة الثقافية. إن مثل هذه المناقشة ستقودنا حتماً إلى غربة محتوى التيارات المختلفة في الجزائر، تلك التي تستخدم الثقافة مرة، والشعارات السياسية مرة أخرى لتحقيق أهدافها. ومن بين هذه التيارات: تيار الاخوان المسلمين، التيار البربري، التيار الفرانكفوني، تيار الطليعة الاشتراكية. وأطلق تسمية «تيار» على هذه المجموعات، باعتبار أن السلطة السياسية الحاكمة لا تعترف بها كأحزاب وفقاً للدستور والميثاق الوطني، وإن كانت في الواقع أحزاب معارضة، تطمح في الوصول إلى السلطة لتطبيق برنامجها العام الذي ينطوي على بعد ثقافي بطبيعة الحال.

قدمنا فيما سبق مسحاً عاماً لمفهوم كل من الرئيسين الجزائريين هواري بومدين والشاذلي بن جديد. وذكرنا في السياق أسماء بعض الكتاب الجزائريين الذين حاولوا تناول البعد الثقافي الجزائري بالدراسة، واستثنينا انتاجات المبدعين من شعراء وكتاب وفنانين وغيرهم من الفعاليات ذات الطابع الشعبي، رغم أننا ندرك أن دراسة المسألة الثقافية الجزائرية المعاصرة لا تعطي الثمار المرجوة منها دون دراسة هذه الانتاجات، لاستنتاج الحساسية الثقافية - الاخلاقية - الجمالية التي تدعو إليها أولاً، وإلى تثبيتها وتعميقها في المجتمع الجزائري ثانياً.

لذا، نرى انه من المستحسن ان نتطرق إلى الظروف التاريخية السابقة للاستقلال، مع التوقف عند مرحلة الاستقلال الأولى بالذات، والاشارة إلى الصراعات التي رافقتها من أجل الوصول إلى السلطة، والمروء بمرحلة ما بعد الاستقلال، والشروع في بناء مؤسسات الدولة وإطارها القانوني التشريعي، كما سنرى عند مناقشة المواثيق الوطنية وملفات السياسة الثقافية والاعلامية والاسرة، وما رافق هذه المرحلة من بروز تيارات ذات طابع ثقافي سياسي، تحاول باختلاف برامجها وأساليبها ان تقدم البديل. من ثم سننتقل إلى تناول مجموعة من الكتب النظرية للمؤلفين الجزائريين بالنقد والتحليل، أدرجها كالتالي:

- ١ - الجزائري: الأمة والمجتمع - مصطفى الأشرف.
 - ٢ - تاريخ الجزائر الثقافي بجزئيه - الدكتور أبو القاسم سعد الله.
 - ٣ - المشكلة الايديولوجية وقضايا التنمية، ومن واقع الثقافة الجزائرية - الدكتور عبد الله شريط.
 - ٤ - من ليل الاستعمار إلى الثورة الثقافية - الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي.
 - ٥ - عروبة الجزائر عبر التاريخ - الدكتور عثمان سعدي.
 - ٦ - جبهة التحرير الوطني الاسطورة والواقع - محمد حربي.
 - ٧ - المثقفون ثورة أول نوفمبر: الغزو الثقافي - الدكتور محمد العربي الزبيري.
 - ٨ - انتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر؟ - الدكتور عمار بلحسن.
- أثناء دراسة هذه المؤلفات، سنحاول قدر الامكان عدم إهمال الكتابات النظرية التي حاولت ان تضيء المسألة الثقافية الجزائرية

المعاصرة، منها كتابات الدكتور عبد القادر جغلول، ومحمد الميلي، ورايح بونار وغيرهم. ومما لا شك فيه، أن هذه الدراسة ستبقى ناقصة، طالما لم تتم مناقشة كتابات العديد من المستشرقين والرحالة الغربيين، التي حاولت أن تقدم صورة ما عن تقاليد وثقافة وتاريخ المجتمع الجزائري التي قد نتفق أو نختلف معها، لكنها ستبقى ضرورية جداً، لأننا من خلالها نرى صورتنا كما يراها الغربيون.

في البداية، سأحاول تمهيد نقدي لتجربة الجزائر (السياسية، الثقافية، الاقتصادية، الاجتماعية)، باعتبارها عوامل متداخلة متفاعلة تتبادل التأثير سلباً وإيجاباً، منطلقاً من قناعة أن أغلب الدراسات التي تناولت الثورة الجزائرية تميّزت بالطابع العاطفي الاحتفالي، والنزعة التقديسية. ويبرر الباحثون هذه (الرؤية) بعوامل متعددة، منها بقاء الجزائر تحت «الهيمنة» الاستعمارية - كما اصطلاح على تسميتها المفكر الفرنسي جاك بيرك - مدة زمنية تقاس بالقرون، كادت أن تطمس شخصيتها وتلغي نهائياً هويتها. إن هذا العامل دفع الباحثين إلى الاستغراق في تمجيد الفعل العسكري ونتائجه الباهرة، دون التوغل إلى التفاصيل بجانبها السلبي وجانبها الإيجابي، فضلاً عن إهمالهم الجوانب الأخرى المتعلقة بالقيم الأخلاقية والاقتصادية، والنزعات العقائدية.

أما العامل الثاني الذي كرّس الطابع العاطفي الاحتفالي ونزعة التقديس، فإنه يعود إلى تقلص ظل حرية التعبير في جزائر ما بعد الاستقلال إن لم نقل بغيابها الكامل، نظراً لسيطرة الدولة على جميع أجهزة الاعلام والنشر، وإن كنا، أحياناً، نستطيع العثور في أدبيات النظام السياسي على اشارات هنا وهناك تقول بضرورة ممارسة النقد، غير أن تلك الاشارات لم تتحول إلى ممارسة من طرف أحد لأسباب موضوعية هي، أن الرقابة لا تسمح بإذاعة أو

نشر أي نقد يمس جوهر المشكلات ويسمي الأشياء بأسمائها. إن قراءة قانون الاعلام الذي صادق عليه البرلمان الجزائري، أوضح دليل على الغاء النظام السياسي القائم لحرية النقد عبر وسائل الاعلام المسموعة والمرئية والمقروءة، انه يمكن نقد بعض المسائل الثانوية لكن على اساس أنها اخطاء ارتكبت سهواً ولم يفت الوقت لتداركها. أما المسائل الجوهرية التي تمس قلب الحياة اليومية للشعب والقرار السياسي الصادر عن السلطة وتطبيقاته في الواقع، وكذا سلوك المسؤولين الكبار وانتماءاتهم العقائدية سابقاً وحالياً، وتاريخهم خلال فترة الكفاح المسلح، ومواقفهم الاجتماعية حالياً، فهي بمجموعها أمور ممنوعة. إن التجربة تكشف للدارس والمتأمل، أنه لا توجد صحيفة أو مجلة جزائرية تمكنت يوماً ما من معارضة مشروع اقتصادي فاشل، أو موقف سياسي سلبي، أو برنامج ثقافي أو تربوي غير ملائم لتكوين جيل جديد ذي شخصية حديثة. والدولة تمهد باستمرار لأي مشروع أو ملف سياسي أو ثقافي أو اقتصادي بحملة تؤكد فيها أن هذا المشروع يحمل «نيات» طيبة، لذا ينبغي العمل جماعياً على الاجتهاد داخل المحاور والتوجيهات المقدمة سلفاً، وعدم اختراقها باعتبارها ثوابت قارة وجزءاً لا يتجزأ من الاستراتيجية العامة للجزائر وفلسفتها، أي بمعنى آخر، فهي مثل سرير «بروكوست»^(*) جديد ينبغي تمطيط من هو أقصر منه وقطع الجزء الزائد من جسد الشخص الذي يفوق هذا السرير العجيب طولاً.

بخصوص مشروع بناء مقام الشهيد الذي كلف الجزائر مبلغاً مالياً

(*) بروكوست Procuste : قاطع طرق اسطوري. كان يسلب المسافرين في مقاطعة اتيك باليونان، ويُعْمَن في تعذيبهم بتمديدهم على سرير لا يتناسب مع أي قياس، فيعمل على مساواة قياس أجسادهم بطول السرير. (وذلك بالضغط على أعضائهم لتقصيرها أو بسحبها لتمتد وتطول. اعتقله ثيرس يوبس وأنزل به العذاب الأبدي ذاته.

خيالياً، فإن الدولة لم تقبل إطلاقاً بوجهات النظر التي رأت فيه مشروعاً سلبياً لأسباب اقتصادية وعمرانية جمالية، وأسباب سياسية تتعلق بأمن البلاد. فمقام الشهيد من الناحية العمرانية الجمالية إنجاز زديء جداً، إذ هو مجرد كتلة من الحديد والاسمنت المسلح معلقة في الهواء، احتلت خطأ منطقة جميلة مشرفة على البحر الأبيض المتوسط، وسببت في إزالة الحزام الأخضر من الأشجار التي كان بالامكان تطويرها إلى غابة صغيرة، تعطي منظراً جمالياً بديعاً لعاصمة البلاد، وتساعد على محاربة التلوث وإعطاء المناخ الجغرافي التوازن المطلوب، إضافة إلى أن مقام الشهيد لم تستلهم عملية بنائه العناصر الجمالية للشكل العمراني المحلي، أو العربي الاسلامي، أو الغربي، إنما كانت العملية خليطاً مشوهاً جعلت مقام الشهيد يبدو من بعيد ركماً لا تتناغم فيه وغير خالق للإيقاع الذي يولد الاحساس بمتعة الجمال. ومن الناحية الاقتصادية فقد أنفق عليه ما يكفي لبناء جامعتين وعدة معاهد تكنولوجية في البلاد، ومما عقّد المسألة، أن التكلفة العامة دفعت بالعملة الصعبة لمصلحة الشركات متعددة الجنسية، وكان بالامكان بناء مقام الشهيد أصغر وأجمل وبالإمكانات الوطنية الفنية والمادية في مكان البق غير المكان الذي بني فيه حالياً. إن هذا «المقام» الذي دعاه الجزائريون بـ «هويل»، أي الوثن، لم تقدر وسائل الاعلام ان تنتقده، وذلك لأن الجيش هو الذي أشرف من الناحية السياسية والامنية على سير أعمال بنائه.

نعود إلى الأسباب التي حالت دون نقد التجربة الجزائرية، فنجد ان العامل الثالث يعود إلى طغيان النزعة الرومانتيكية على تفكير السلطة السياسية. بمعنى أنها تقبل بالاجتهادات شرط ان لا تتعدى التنويه بثورة الأول من تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤، ذلك الموروث الذي أصبح «وثناً» غير قابل للنقاش، علماً أن الثورة التحريرية تضمنت سلبيات وممارسات وتصفيات غير عادلة

للزعماء والمناضلين البسطاء، والأمر نفسه يقال بالنسبة إلى السنوات الأولى من الاستقلال.

إن هذه الرومانتيقية الفكرية الجديدة في الجزائر انتجت ذهنية دوغماتية محدودة، تنظر بعداء إلى الذهنية النقدية وتعتبرها حركة مضادة، وانحرافاً عن تقاليد الحركة الوطنية الجزائرية، وإلاً فبماذا نفسر انتهازية بعض قادة ثورة الأول من تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤، خصوصاً بعد الاستقلال، الذين انقضوا على المزارع الكبرى، والمحلات التجارية المربحة في المدن الكبرى، والفينلات الفخمة، ومهدوا بذلك لأن يصبحوا هم أنفسهم فيما بعد، الشريحة الاجتماعية الغنية ذات الحظوة والامتيازات السياسية والثقافية أيضاً. هذه الممارسات لم تقابل بالنقد والرفض في وسائل الاعلام الرسمية المختلفة. إن نزعة السلطة الرومانتيقية في الجزائر تشبه تماماً مقدمات ونتائج تفكير، وممارسات التيار الرجعي في العالم العربي كله. ذلك التيار الذي لا يرى النجاح والكمال إلا في الماضي، حتى وإن كانت بعض عناصر ذلك الماضي تتسم بالتخلف والانتهازية والقمع والاضطهاد.

أعتقد ان الانحراف الذي حصل لثورة الأول من تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤، يعود إلى انتهازية بعض قادة الثورة التحريرية الذين عاصروا فترة الاستقلال. وهذا الانحراف في الواقع ليس مجرد حالة سياسية، انما هو خلل حدث في البنية الثقافية - الاخلاقية النفسية الجزائرية ينبغي نقده وغربلته لإعادة الأمور إلى مسارها الصحيح، وحماية جوهر تراث الحركة الوطنية الجزائرية من التلوث والانهيال. إن تأمل الخلافات التي نشبت بين هؤلاء القادة بعد الاستقلال مباشرة، ما هو في الواقع إلا خلافات شخصية ذات أهداف مادية كالاستحواذ على مصادر الثروة، ومعنوية كالانفراد بالسلطة. وهذه المسألة سنضيئها بكثير

من التفصيل عند مناقشتنا للمشكلة الايديولوجية في الجزائر المعاصرة. إن رسم بانوراما عامة ودقيقة للحياة الجزائرية بكل مكوناتها السياسية والاقتصادية والتربوية والثقافية، يتطلب حتماً العودة إلى تاريخ الحركة الوطنية، وإلى نشاطات الأحزاب السياسية والتيارات الثقافية والدينية الجزائرية، ومجمل الخلافات والصراعات التي تخللتها. نعم، إن أهمية ثورة الأول من تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤، لا تكمن فقط في نتائج الحل العسكري للقضية الجزائرية الذي فرضته الثورة على فرنسا والحلف الأطلسي بأكمله، لأن ثورة الأول من تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤ كانت نتيجة وليست سبباً. بمعنى آخر، فإن الثورة التحريرية هي نتاج وخلاصة معاناة الشعب الجزائري، وبالتالي، فهي أيضاً ثمرة نشاط حزبي، وثقافي، وديني سابق وممهد لها. لذلك، فإن أهميتها تبرز جوهرياً في العوامل المذكورة في تكاملها وتجاوزها سلباً وإيجاباً. إن ظاهرة تعدد الأحزاب التي سبقت مرحلة الكفاح المسلح في ضوء التحليل العلمي، ليست نقيصة أو مثلبة أو عيباً من عيوب الحركة الوطنية الجزائرية، بل هي ظاهرة ايجابية سمحت، من جهة، بالنمو الطبيعي التدريجي للوعي الوطني، وبلورت رويداً رويداً فكرة «الثورة»، إذ سمحت، من جهة ثانية، للاتجاهات المختلفة المتنوعة أن تتجاوز بعمق مرة بالاختلاف ومرة بالاتفاق، حول تحديد مضمون القضية وأشكال ممارسة العمل النضالي لتحقيقها واقعياً.

إن حزب «نجم شمال افريقيا» المؤسس عام ١٩٢٩ :

«هو حزب أسسه عمال الجزائر وتونس والمغرب الأقصى في أوروبا للتعبير عن وحدتهم ووحدة هدفهم في الاستقلال أولاً، والدفاع عن حقوقهم ضد أرباب العمل في المصانع والبارات والورشات وغيرها من مؤسسات العمل الأوروبية التي كانت تستغلهم بشكل أو بآخر ثانياً..»

كما ان حزب الشعب الجزائري المؤسس عام ١٩٣٧، وحزب حركات انتصار الحريات الديمقراطية المؤسس عام ١٩٤٦، اضافة إلى المنظمة الخاصة ١٩٥٤، والحركات التقدمية الجزائرية، وجمعية العلماء المسلمين التي تزعمها الامام عبد الحميد بن باديس، قد ساهمت جميعها بشكل أو بآخر، في بلورة المسألة الوطنية وتحديد مطالبها، وعبرت عن هدف الاستقلال الكامل او الاندماجي، سواء عن طريق الحل العسكري العنيف، أو الحل الدبلوماسي المرن الطويل النفس، أم عن طريق الحل الاممي كما كان يعتقد الحزب الشيوعي الجزائري إذ ذاك، حيث رأى أن استقلال الجزائر سيتم بعد استيلاء الحزب الشيوعي الفرنسي على الحكم في فرنسا، ويعد انتصار الطبقة العاملة في العالم.

إن دعاء الاندماج ودعاة الحل العسكري الجذري ودعاة الحل الاممي في ضوء التحليل العلمي الرصين، وفي ضوء ظروف وملابسات وتعقيدات تلك المرحلة التاريخية، سواء على مستوى الجزائر أم على المستوى الدولي بالنظر إلى إفراتات الحربين الكونيتين، يمثلون، من ناحية، تعدد وجهات النظر السياسية الثقافية، ومن ناحية أخرى، يمثلون مستوى حجم وعي ونضج العقلية الجزائرية بمختلف تياراتها أو أحزابها، وبتعبير أدق، فإن هذا «الموزاييك» السياسي يفصح في الجوهر عن الموزاييك الثقافي الذي كان يسود الحياة الجزائرية إذ ذاك، ويشهد بدقة على وجود مستويات من الوعي الثقافي - السياسي الجزائري، التي هي نتيجة تطور تدريجي تاريخي في حياة الشعب وتياراته السياسية، التي كانت تعتقد كل واحدة منها انها تمثل الطليعة المنشودة التي سيكون على يديها الخلاص. إن هذه الخلفية التاريخية الموجزة، عامل مهم جداً لمتابعة المسألة الثقافية الجزائرية الراهنة، ومختلف التيارات السياسية التي تعمل في السر أو في العلن. ومما لا شك فيه أن الخطأ الذي وقعت فيه الدراسات التي رصدت «المسألة الثقافية

الجزائرية»، يتمثل في رؤيتها الميكانيكية بفصلها الماضي عن الحاضر، أي أن الخطأ يكمن في النظر إلى معطيات المراحل التاريخية السابقة، كأحداث «ميتة» لا تصلح إلا للعرض في المتاحف التاريخية، في حين، أن الواقع الحي يكشف عن النقيض، إذ نجد أن معطيات الماضي لا تزال تؤثر في الحاضر، إن لم نقل تشكل بنيته العامة وجوهر حركته. وهكذا نجد فعلياً أن الكثير من عناصر تفكير ومعتقدات تلك الأحزاب والتيارات الثقافية الدينية حاضرة في مواثيق الجزائر، بدءاً من ميثاق وادي الصومام، مروراً بميثاق طرابلس والجزائر، وانتهاء بالميثاقين الوطنيين الجديدين اللذين أنجز أولهما أيام حكم الرئيس الراحل هواري بومدين، وأنجز ثانيهما تحت إشراف وزعامة الرئيس الحالي الشاذلي بن جديد، إضافة إلى ملفات السياسة الثقافية والاعلام والاسرة والشباب وقانون الاعلام، والقانون العام للعامل، التي جاءت لتترجم بالتفصيل مضمون ميثاق الشاذلي بن جديد.

إن الملاحظة الاساسية التي يخرج بها قارئ هذه المواثيق والملفات والقوانين - باستثناء ميثاق الصومام الذي كان يتميز بطابع عسكري راديكالي، غطى على الجوانب الايديولوجية والثقافية والسياسية بمفهومها الدبلوماسي الذي يعول على تحقيق الهدف بواسطة المفاوضات فقط، هي انها صورة مركبة وطبق الاصل لاختلاف الاتجاهات السياسية والعقائدية لقادة الثورة، أثناء مرحلة الاعداد لها وخلال مرحلة تفجرها في الفترة ما بين ١٩٥٤ - ١٩٦٢، أي انها ظلت التركيبية التوفيقية نفسها التي يطفو بعضها مرة، ويبقى بعضها الآخر في المستويات الداخلية الخفية مرة أخرى. والقراءة التفصيلية الدقيقة تكشف بسهولة تعايش الاتجاهات، كالاتجاه الليبرالي والوطني والاشتراكي والاسلامي، مما أدى بمؤرخ جزائري أن ينعت هذه التركيبية بالموزاييك ويؤدي بنا إلى القول إن المسألة الثقافية الجزائرية في

تناقضاتها هي نتاج غموض الاختيار الايديولوجي، أو بالأحرى، انعدام الايديولوجية، واستبدالها بالبرنامج السياسي الذي يخضع دائماً لتغيرات تعليمها ميول القيادات التي تتداول الحكم، والظروف والمعطيات التي تنتجها عملية قبض العصا من الوسط، لخلق التوازن بين التيارات والأحزاب التي تعمل في السر وتحاول أن تستولي على السلطة. وهذه الوضعية الراهنة تشكل الحالة الدرامية في حركة الثقافة الجزائرية، التي تتميز دائماً بالمد والجزر وعدم الحسم وبصراع التيارات.

وصفنا الوضعية الثقافية الجزائرية الراهنة بـ «الموزاييك» وقصدنا بهذا المصطلح تشخيص الفوضى والتشتت، وغياب الوضوح الايديولوجي الحاسم، ولم نكن نعني مطلقاً بوجود نية تفر بضرورة تعدد الألوان والاتجاهات الثقافية - السياسية المتحاورة في الهواء الطلق، وفي مناخ ديمقراطي، وتحت مظلة نسق عام يخدم الأهداف الكبرى للبلاد، كما كان ينبغي أن يكون الأمر.

إن عملية تشخيص هذه الوضعية، أو بالأحرى هذه الأزمة، تتطلب القيام بدراسة الميثاقين الوطنيين الأول والثاني، باعتبارهما يشكلان إطار الخلفية النظرية للعمل الميداني. ومن المؤكد أن مثل هذه الدراسة، ستؤكد صحة مصطلح «الموزاييك» المقترح لوصف الأزمة الثقافية الجزائرية الراهنة، وستسفر عن نتائج متشابهة، إن لم نقل متكررة، وهذه النتائج في الواقع لا نجدها متناقضة مع أطروحات مرحلة الرئيس السابق أحمد بن بلة، الذي حاول أن يقلد تجربة «التسيير الذاتي» التي نظّر لها بروز تيتو ونفذها في يوغوسلافيا. تلك التجربة التي أجمع الكثير من الدراسات العلمية على أنها تعد إضافة نوعية جديدة إلى النظرية الماركسية - اللينينية، لكن محاولة أحمد بن بلة لم يحالفها النجاح لأسباب متعددة، تتعلق، من جهة، بشخصه وعناصر ثقافته التي لا علاقة

لها بالثقافة الاشتراكية، ويتعلق، من جهة أخرى، بواقع الجزائر المختلف عن الواقع اليوغوسلافي. إن هذين العاملين جعلنا من أحمد بن بلّة مجرد مقلّد لتجربة «تيتو»، ومجرد متحمس لها، دون أن تسبق محاولته تلك الدراسة العلمية للمجتمع الجزائري وخصائصه ومشكلاته في تلك الفترة بالذات، التي كان فيها الشعب الجزائري يدعو إلى الاستقرار، ونبذ الخلافات على السلطة، والشروع فوراً في بناء نفسية جديدة ومجتمع تسوده العدالة والديمقراطية. لكن الذي حدث هو عكس ذلك، إذ تمّ صعود أحمد بن بلّة إلى سدة الحكم بواسطة توظيف القوة والردع، مما كاد أن يؤدي إلى حرب أهلية، لولا الجماهير الشعبية البسيطة التي خرجت إلى الشوارع تنادي: «سبع سنين بركات». أي كفانا حرباً بعد الحرب التي دامت سبع سنوات ضد فرنسا.

تؤكد الحقيقة التاريخية، أن الرئيس أحمد بن بلّة، لم يصل إلى الحكم عن طريق انتخاب ديمقراطي وفق القائمة المزدوجة، إنما وصل إلى الحكم عن طريق البندقية و«الدبزة» كما يقول الجزائريون، أي اللكمة. تلك هي بداية مأساة تهميش الشعب والغاء الديمقراطية والتفكير المختلف، وبمعنى آخر، فإن تلك الممارسة جذّرت ما يسمى بثقافة السلطة، أي حكم القوة وليس الرأي السديد والتطبيق الناجح للأفكار.

إذا عدنا إلى الميثاقين الوطنيين الجديدين، فإننا نجد هما يتفقان على أن «الاشتراكية الجزائرية» لا تصدر عن أي فلسفة مادية، مما يعني أن الاشتراكية العلمية مرفوضة في عرف معدّي كلا الميثاقين الوطنيين: (ميثاق مرحلة يومدين، وميثاق مرحلة الشاذلي بن جديد). وهكذا يحدد ميثاق يومدين مفهومه للاشتراكية:

«إن الاشتراكية في الجزائر لا تصدر عن أية فلسفة مادية، ولا ترتبط بأي مفهوم متحجر غريب عن عبقريتنا الوطنية، وإن بناء الاشتراكية

يتماشي مع ازدهار القيم الاسلامية التي تشكل أحد العناصر الأساسية المكونة لشخصية الشعب الجزائري [صفحة ٢٩].

أما ميثاق مرحلة الشاذلي بن جديد، فإنه يرى بأن:

«الاشتراكية في الجزائر لا تصدر عن أية فلسفة مادية ولا ترتبط بأي مفهوم غريب من المسار الفكري والاجتماعي والروحي للشعب الجزائري، بل إنها مجرد وسيلة لانتاج المطامع الشعبية الواسعة، والحيلولة دون إحتكار الثروة من طرف اقلية محدودة».

ذلك أن التحرير الوطني والتحرير الاجتماعي أمران متلازمان: لأن الرفض القاطع للاستعمار يفضي حتماً إلى رفض الرأسمالية، وعندما تدرك الجماهير أن كلاً من الاستعمار والرأسمالية مرتبطان أشد الارتباط، وأن احدهما ما هو إلا انعكاس للثاني، عندئذ تنشأ الظروف التي تجعل الوعي الوطني يتحول إلى وعي اشتراكي (صفحة ٢٠ من العدد الخاص لمشروع الميثاق، المجاهد الاسبوعي).

يفصح الميثاقان الوطنيان بالتأكيد عن مفهوم واحد للاشتراكية، وأن اختلفت مفردات التعبير، إذ ينفيان صفة «العلمية» عن الخيار الاشتراكي الجزائري. وفي الوقت نفسه، فإننا لا نعثر على تحليل علمي دقيق للتجارب الايديولوجية في العالم وفي البلدان العربية، باعتبار الجزائر تعيش في محيط دولي وعربي تؤثر فيه وتتأثر به بشكل أو بآخر. إن الميثاق الوطني المصري لعهد عبدالناصر يؤكد جهرأ على الاشتراكية العلمية، والأمر نفسه نجده في ميثاق اليمن الجنوبية. وهنا نستغرب فعلاً عدم أخذ هذه التجارب بعين الاعتبار، واتخاذ موقف واضح ومباشر منها سواء بالاتفاق أم بالتناقض معها. إن تجنب الموضوع الايديولوجي في الميثاقين معاً، وعدم الخوض في مناقشة التجارب الدولية والعربية لتحديد الصورة وإبرازها أكثر فأكثر، يدل على أن جزائر بومدين والشاذلي

بن جديد لا ترغب في خلق خلافات ايديولوجية او تدعيم التكامل الايديولوجي، فرفض «الاشتراكية العلمية». وعدم ذكر أو تبني الاشتراكية العربية، كان المراد منه إرضاء التيارات السياسية المؤثرة في الساحة الجزائرية، كتيار الاخوان المسلمين، الذي يرفض رفضاً قطعياً الاشتراكية العلمية، والتيار البربري الذي يرى العروبة تهديداً للخصوصية الجزائرية. وبتعبير أدق، فإنه يرى فيها عاملاً يدعم عملية انقراض الاثنية البربرية وثقافة البربر.

في فصل: «بناء المجتمع الاشتراكي» من ميثاق مرحلة الشاذلي بن جديد نجد أن:

- «الاشتراكية في الجزائر ترمي أساساً إلى تحقيق أهداف ثلاثة: ١ - دعم الاستقلال الوطني، ب - إقامة مجتمع متحرر من استغلال الانسان لآخيه الانسان، ج - ترقية الانسان، وتوفير أسباب تفتح شخصيته وإزدهارها».

في ضوء هذا المقطع، نستنتج أن الاشتراكية في المفهوم الجزائري ذات طابع وطني ضيق، إذ لا تهدف مثلاً إلى توحيد البلدان العربية، لأن تحقيق الاشتراكية في الجزائر ليس مجرد حل جزائري خاص، فظروف وملابسات البلدان العربية عوامل لا يمكن النظر إليها باستخفاف، لأن الجزائر مرتبطة بهذه البلدان وما يحدث فيها سلباً أو ايجاباً، نظراً للعوامل الحضارية والجغرافية والتاريخية المشتركة، خصوصاً أن ميثاق الشاذلي بن جديد يقرّر بصريح العبارة أن: «الشعب الجزائري شعب عربي مسلم»، ولذلك، فإن نجاح الاشتراكية في الجزائر لا يتحقق بمعزل عن تحقيق الوحدة الشاملة التي تعترف عملياً بوجود اقلية دينية أو عرقية او لغوية والنظر إليها باحترام، والاقرار بحقوقها الثقافية واللغوية، ودفعها إلى الامام لتبدع وتزدهر ضمن مناخ ديمقراطي عام.

اما فيما يتعلق بالوحدة العربية، فإننا نجد الميثاق الوطني الأول

يلج عليها من حين إلى آخر، لكن مفهوم «الأمة» الذي أطلقه على الشعب الجزائري، ضيَّب الرؤية وأحدث ارتباكاً في التفكير، إذ أصبحنا نتحدث عن أمم وليس عن أوطان، وكان هذا المفهوم محل مجادلات وخلافات في وسط المثقفين العرب، وفي داخل المجتمع الجزائري أيضاً. يقول الميثاق الوطني الأول:

«الجزائر شعب وأمة. إن الشعب الجزائري مرتبط بالوطن العربي وهو جزء لا يتجزأ منه ولا ينقسم عنه. إن الجزائر أمة والأمة ليست تجميعاً لشعوب شتى أو خليطاً من أعراق متنافرة. إن الأمة هي الشعب باعتباره كياناً تاريخياً يقوم في حياته اليومية داخل إطار إقليمي محدد، يعمل واعٍ ينجز فيه جميع مواطنيه مهام مشتركة من أجل مصير متضامن، ويتقاسمون سوياً نفس الحزن والأمل».

ومفهوم «الأمة» في الميثاق الوطني الأول، كما ذكرنا، اعتبر ركناً أساسياً، في حين نجده هامشياً في الميثاق الوطني الثاني، وإن لم يُلغَ تماماً. ففي صفحة ٥٩ منه نقراً ما يلي:

«إن طابع التقشف الذي اتسمت به مرحلة بناء الاشتراكية والنهوض «بالأمة»، والذي كان بالأمس هو القاعدة الذهبية للمجاهدين خلال حرب التحرير، سيظل إحدى الفضائل الأساسية للشعب الجزائري، وإحدى القيم الخلقية التي تصنع عظمة الثورة الجزائرية».

إن السؤال الذي يُطرح هو، كيف نتحدث عن الأمة العربية ووجدتها المرجوة والجزائر جزء منها وفي الوقت نفسه نتحدث عن الأمة الجزائرية المتميزة؟ إذ ينبغي طبقاً لذلك أن نتحدث إذأً، عن وحدة الأمم العربية وليس الأمة العربية. وفي هذا تناقض لا يقبله العقل. إن تأمل الخلفية التي أدت بمعدي الميثاقين إلى إطلاق اسم «الأمة» على الشعب الجزائري، تقضي بنا إلى استنتاجات كثيرة منها، تأثر بعضهم بكتاب المفكر الجزائري مصطفى الأشرف: «الجزائر: الأمة والمجتمع»، وتحمس بعضهم الآخر لفكرة «أفريقية

الجزائر، وأمازيغيتها أي بربريتها، في حين نجد مجموعة أخرى منهم تلحّ على البعد الاسلامي، وترى أن ما يربطنا بالاقطار العربية هو الاسلام وليس العرق، ونتيجة لهذه الرؤية، فإننا نجدهم أكثر حماساً للوحدة الاسلامية بطابعها الكوني الشامل.

إن هذه المسألة في منتهى الجدية، لأنها أصبحت تدرس في المدارس والمعاهد والكليات في اطار مادة التربية المدنية والسياسية، وسوف تؤثر فعلياً في الاجيال الجديدة وتصوغ عقيدتها، وتغرس فيهم فكرة الانتماء. فالميثاق الوطني الثاني وضع الوحدة العربية في الدرجة الأخيرة من سلم اولويات الوحدة، إذ يلحّ أولاً على وحدة دول المنطقة اي دول منطقة المغرب أو شمال افريقيا كما يحلو للمستشرقين ان يسموا هذه المنطقة. وبهذا المفهوم، فإن الميثاق الوطني الثاني يؤمن أكثر بالوحدة الوطنية أولاً والاقليمية ثانياً والافريقية ثالثاً والعربية رابعاً. ومشكلة الوحدة الوطنية طرحت بشكل قوي اثر حوادث تمرد منطقة البربر اثناء حكم بن بلة، وفي فترة اعداد المواثيق الوطنية وملف السياسة الثقافية، والشروع في كتابة تاريخ الثورة التحريرية. ومما لا شك فيه، ان ثمة عناصر إنعزالية تريد تقسيم الجزائر إلى دولتين: اولاهما عربية وثانيتهاما بربرية، والهدف من ذلك هو الوصول إلى السلطة السياسية لا غير، لكن هنالك من تمرّد لأسباب مشروعة، تعود إلى الانهيار الاقتصادي الذي لا يزال قائماً في البلاد. وإلى غياب الديمقراطية كممارسة. فضلاً عن تهميش عنصر الثقافة البربرية وعدم تدريسها في المناهج الدراسية وترجمة آدابها الشفوية وإتاحة الفرصة أمام فنونها الشعبية أن تزدهر بشكل قوي، إلى جانب عدم الشروع في تدوين البربرية بحرفها المعروفة. إن التعدد اللغوي في الجزائر واقع تاريخي ينبغي النظر إليه من دون عقد، مثلما هو الامر في العراق ويوغوسلافيا وتشيكوسلوفاكيا والاتحاد السوفياتي، شرط ان لا تستخدم اللغة والثقافة لضرب وحدة الشعب

الجزائري، التي هي مجرد مرحلة أولى لتحقيق الوحدة العربية الافريقية على اساس حضاري خلاق، مع التفتح على الحضارة الانسانية في الغرب والشرق وتمثل العناصر البناءة فيها.

بخصوص مقولة «الوحدة»، فإننا نلمس عن كثب أن الميثاق الوطني الثاني ينظر بجدية إلى افريقية الجزائر، حيث أن هذا المنعرج يوضحه زهد النظام السياسي الجزائري في أطروحة «الوحدة الاندماجية»، واقتصراره على مطلب التنسيق السياسي والاقتصادي كبديل للوحدة العربية الكلية. كما هو بارز في المواثيق والملفات المختلفة التي يمكن للقارئ أن يعثر عليها ببساطة. إن الميثاق الوطني الثاني يشدد على أن «الشعب الجزائري هو شعب عربي»، في حين أن الميثاق الوطني الأول لم يحسم ذلك، إذ اكتفى بالقول بأن:

«الشعب الجزائري مرتبط بالوطن العربي وهو جزء لا يتجزأ منه ولا ينفصم عنه».

وهنا ندرك الفرق الكبير بين مقولة «الشعب الجزائري شعب عربي»، ومقولة «الشعب الجزائري مرتبط بالوطن العربي».

إن فكرة الارتباط بالوطن العربي تعود إلى المصلح الجزائري عبد الحميد بن باديس، الذي قال في إحدى قصائده:

«شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب».

كما قال في عبارته الشهيرة:

«الجزائر وطننا والعروبة لغتنا والاسلام ديننا».

إن فكرتي «الانتساب» و «الجزائر وطننا» أثرتا كثيراً في صياغة كلا الميثاقين، وتحديد انتماء الجزائر. فعبد الحميد بن باديس أكد أن «الجزائر وطننا»، ولم يؤكد بأن «الوطن العربي هو وطننا».

خلفاً لمضمون الميثاقين الوطنيين فيما يتعلق بالأعراق، فإننا نقول إن ثمة بقايا من الفرنسيين والأتراك واليهود والرومان وغيرهم، وثمة عرب وبربر وهذا لا يعيب الجزائر، إنما هو إشارة على أن الجزائر، مثلما قال لي مرة الشاعر السوفييتي البارز رسول حمزاتوف، هي «ملتقى الغرب والشرق»، وفي هذا تكمن قوتها وانفتاح شخصيتها، وانصهار هؤلاء بعد مراحل تاريخية متداخلة في بوتقة واحدة أفرز شعباً متنوعاً في إطار الوحدة، والأمـر نفسه يمكن أن ينطبق على الشعب الفرنسي والانكليزي والاطيالي ... الخ. ويسهل اكتشاف هذا التنوع بعد دراسة الهجرات البشرية عبر التاريخ. إذا سألت انكليزياً عن هويته فسيجيبك: «إنني انكليزي وبريطاني وأوروبي». فلقب الانكليزي المحلي لديه لا يتعارض مع لقب «الأوروبي» الواسع الشامل الذي يحقق في النهاية هويته الحضارية المعاصرة الكبرى. إن العيب يكمن في أننا تأخرنا كثيراً عن الأوروبيين الذين حققوا الوحدة الاقتصادية (السوق الأوروبية المشتركة)، والعسكرية (الحلف الأطلسي وحلف وارسو). ولذلك، فإننا نجد أن الضباب الذي يغلف أطروحات المواثيق الوطنية الجزائرية يفصح مواربة أوجهاً عن القيم المتناقضة والذهنية المتصارعة، ويتعبير شامل، فإنه يفصح عن ثقافة مترججة ومتناقضة تضغط وتؤثر كثيراً على أفراد الشعب، وأفرزت، بالتالي، التيارات المتضادة، والتركيبية البشرية الحاكمة المتعددة المشارب العقائدية، التي يظهرها مضمون الميثاق الوطني الذي يمكن تسميته بميثاق التوازنات الوطنية.

العائلة الكبيرة: صيغة الغائب

تتضمن عبارة فرانتز فانون قوة الثورة التحريرية الجزائرية ١٩٥٤، ورؤيتها المستقبلية المتفائلة، رغم انها قيلت في أصعب المراحل وأشرسها، وهي تؤكد قول المفكر الوجودي الفرنسي جان بول سارتر وهو يصف كتابات «فانون»: «العالم الثالث يجد نفسه ويتحدث الى نفسه من خلال صوت فرانتز فانون».

ونحن هنا نؤكد بأن كل قوى التحرر في العالم بأجمعه تجد نفسها وتتحدث الى نفسها من خلال صوته، سواء في الغرب أم في الشرق. إن قول «فانون».

«نريد الجزائر مفتوحة للجميع، حيث تنمو فيها العبقريات [وبكذلك قوله] وهذا ما سوف ننجزه».

يؤكد ان بوضوح شرعية مطلبين ضروريين وحتميين هما:

- ١ - انتصار الثورة التحريرية الجزائرية على الاستعمار الفرنسي، نظراً لعدالة القضية الجزائرية ومنطقيتها تاريخياً.
- ٢ - إنجاز وبناء مجتمع جزائري منفتح يكون مسرحاً لنمو المواهب وتفجّر العبقريات المبدعة، وانتقاء الفوارق بين أفراد الشعب.

لم يكن فرانتز فانون يتحدث عن يوتوبيا أو يصدر عن الوهم، إنما كان يستنتق حركة التاريخ، ويعكس طموح الثورة. وقد تم فعلاً إنجاز مطلب طرد الاستعمار الفرنسي من الجزائر وإخراج قواته العسكرية والاعتراف بعدم تبعيتها لفرنسا، كما كان يؤكد الاستعمار أثناء الثلاثينات والاربعينات والخمسينات من هذا القرن، سواء عن طريق مقترح الإدماج، أم عن طريق إسقاط الجنسية الجزائرية عن الجزائريين واستبدالها بالجنسية الفرنسية، كما تثبت ذلك بطاقات التعريف وجوازات السفر، ومختلف شهادات الميلاد التي كانت تقدم للجزائريين إذ ذاك. فضلاً عن اقتناع فرنسا بأن اللغة الفرنسية هي البديل الطبيعي للغة العربية واللغة البربرية، وأن احتلالها للبلاد يشكل خطوة نحو الحضارة، كما قال كارل ماركس في كتابه الذي يضم رسائله التي أرسلها إلى ابنته من الجزائر، عندما كان هناك في فترة نقاهة طلباً للاستجمام وعلاج المرض الذي أودى بحياته في النهاية.

أما المطلب الثاني الذي ألح عليه فانون وهو: «نريد الجزائر مفتوحة للجميع، حيث تنمو فيها جميع العبقريات»، فإن مرحلة الاستقلال لم تحققه على النحو الذي رسمه المفكر فانون في مختلف كتبه، التي تعتبر دراسة سوسيولوجية للثورة الجزائرية في مواجهة احتلال الاستعمار الاستيطاني الفرنسي، الذي عمل على تهشيم أبعاد الشخصية الوطنية الجزائرية ومسحها، عن طريق المحو التدريجي للغة والتقاليد والدين والاقتصاد الوطني، إن مقولات فرانتز فانون تشير بدقة إلى أن الثورة التحريرية الجزائرية لا يمكن اختزالها في مصطلح المعركة أو الحرب، إنما هي ثورة مست جميع البنى التحتية والفوقية. من هنا، ندرك أن الثورة التحريرية الجزائرية كانت تتضمن بُعد الاستقلال الثقافي. إضافة إلى ذلك، فإنها استطاعت أن تؤسس أخلاقاً ومواقف وأهدافاً وأساليب مشتركة بين أفراد الشعب. أي أنها تمكنت من خلق إنسان جديد ينطبق

عليه مصطلح «الانسان الثوري». ومفهوم الاستقلال عند هذا الانسان ليس مفهوماً فردياً أو قبلياً أو جهوياً، إنما هو مفهوم استقلال «الجماعة الجزائرية» شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً واستقلال الشعوب كلها، ومن أبرز الأدلة على ذلك، أن «الثورة» رفضت مقترح فرنسا في منح الاستقلال لمنطقة الشمال دون الجنوب، وهذا الموقف التاريخي معروف، ويفصح عن ان وحدة هذه «العائلة الكبيرة» لا يُشك فيها أبداً.

إذاً، ماذا فعلت جزائر ما بعد الاستقلال بهذا الموروث الثقافي - الأخلاقي الثوري؟ وكيف يبدو ذلك في الميثاقين الوطنيين تنظيراً وممارسة؟ ثم ما هو مفهوم الميثاقين للثقافة والزراعة والصناعة؟ إن الاجابة عن هذه الأسئلة تتطلب العودة الى مرحلة قريبة، الا وهي مرحلة الرئيس الراحل هواري بومدين باعتبارها مرحلة طويلة زمنياً (١٥ عاماً)، وفيها برزت مسألة تحديد المفاهيم، ووجهات نظر الدولة بخصوص الثقافة والزراعة والصناعة، والموقف من القضايا الدولية المختلفة.

تعتبر مرحلة الرئيس أحمد بن بلة من أفقر المراحل نظراً لقصر عمرها الزمني، وانغماسها في مشاكل داخلية كالصراع على السلطة، وتكريس سلطة الجيش، ومنع تعددية الاحزاب، واستيراد تجربة التسيير الذاتي، ونشوب الحرب مع المملكة المغربية بشأن مشكلة الحدود، الى جانب تفجيره لحرب اهلية ضد البربركادات ان تدخل البلاد في نفق مسدود يسهل عودة فرنسا التي كانت أطماعها لم تنطفئ بعد. إن البعد الثقافي - الاخلاقي السلبي لمرحلة «أحمد بن بلة»، يتمثل في كبس نفسية الشعب، والضغط عليه وعلى لاشعوره، وفرض مقولة أن «الجيش والامن» هما السلطة المطلقة التي تحل وتربط. بعد إسقاط نظام الرئيس «أحمد بن بلة» بواسطة حركة واجوان التي تزعمها الرئيس الراحل هواري بومدين، رفعت

شعارات كثيرة منها: تأميم المحروقات والتجارة الخارجية والثورات الثلاث الثقافية والزراعية والصناعية، وقبل الخوض في مناقشة هذه الشعارات المختلفة، ينبغي التذكير بأن إسقاط «أحمد بن بلة» لم يتم، من جهة، بطريقة ديمقراطية، أي عن طريق الانتخابات وفقاً للقائمة المزدوجة، أو عن طريق إنتفاضة شعبية كاملة، انما تم عن طريق الآلة العسكرية وبغضف كامل. نعم، إن قسماً من الشعب الجزائري خرج الى الشوارع ليرفض الانقلاب، لكن عملية الرفض هذه كانت عاطفية، ترجمت ما في اللاشعور الجمعي من مخاوف الحرب وإسالة الدماء والعودة إلى «الكابوس» الذي خرج منه هذا الشعب منذ قليل. كما ان انقلاب «بومدين» كرس، من جهة أخرى، عملية عدم استشارة الشعب الجزائري مرة ثانية، وهكذا تأثرت النفسية الجزائرية وتعلمت أن القرار الحقيقي يصنع «هناك» في الخفاء، ويطبّق بقوة الجيش والأمن في العلن سواء رضي عنه أم لم يرض عنه.

إن سلسلة عمليات تهميش الجماهير هذه ولدت اخلاقاً سلبية جديدة، وعمقت الهوة بين الشعب والسلطة، إذ أننا نسمع دائماً تعليقات من هذا النوع: «لقد عبّدوا الطريق»، «لقد وعدوا ببناء مساكن في حيننا»، «إنهم يجتمعون يوماً ولكن لا شيء تحقق»، الى غير ذلك من التعليقات التي يشعر من خلالها الفرد بأن أفراد الشعب الجزائري يتكلمون بصيغة الغائب وليس بصيغة المتكلم أي (نحن)، وهذا له دلالة كبيرة جداً اذا أردنا أن نأخذ الامور جدية عندما نتحدث عن الثقافة السائدة، والثقافة المضادة. وقد حاول الرئيس هواري بومدين لسنوات طويلة أن يظهر بمظهر جدي غلب عليه العبوس والسرية الكاملة، التي رافقتها شائعات ذات طابع ايجابي مرة، وذات طابع سلبي مرات أخرى، الى ان جاءت اجراءات تأميم المحروقات والتجارة الخارجية، حيث كان رد فرنسا قاسياً، إذ هددت بالعودة لاحتلال البلاد، لأنها رأت أن مصالحها

الحقيقية ضربت في الصميم. عندما شعر الشعب الجزائري بأن إجراءات «هوارى بومدين» جزء من التزامات الثورة التحريرية، هبّ وأبرز استعداداته للدفاع عن ثروات الوطن، وحماية الرجل الذي اتخذ الإجراءات ألا وهو الرئيس «هوارى بومدين».

من الناحية النفسية يمكن اعتبار ما حدث بعد إنجاز الإجراءات التأميمية الناجحة، استعادة للثقة المفقودة، وعلاجاً للنفسية الشعبية الجماعية التي «كبست» من قبل وضغطت إلى الداخل. كما كان لنكسة الخامس من حزيران / يونيو ١٩٦٧ تأثير إيجابي قوي، وخصوصاً إثر خطاب «بومدين» الذي قال فيه كلمته الشهيرة:

إن كنا قد خسرنا المعركة لكننا لم نخسر الحرب».

مطالباً الرئيس جمال عبد الناصر بعدم التنحي، وأعلن أن الجزائر مجنّدة، وأنها في حالة حرب، وأن كل البلاد العربية هي فلسطين.

هذه العوامل خلقت ما يمكن تسميته بتجاوز «منطق التهميش واستبعاد الجماهير من القرار السياسي التاريخي». وهكذا استثمر «بومدين» استعداد وانفتاح النفسية الجزائرية، فأعلن عن ديمقراطية التعليم والطب المجاني والتسيير الاشتراكي للمؤسسات، ثم أهدف ذلك برفع شعارات الثورة الثقافية والثورة الزراعية والثورة الصناعية. وكان كل من تعميم التعليم والطب المجاني والتسيير الاشتراكي للمؤسسات، قد ترجم مقاصد ورغبات الفئات الشعبية الكادحة، التي كان حلمها الكبير أن تشارك الفئات المحظوظة، وتنال قسطها من المعرفة والخدمات الاجتماعية، وتتساوى معها في كل شيء. انتبه «بومدين» إلى أن رفع الشعارات من خلال الخطب والأحاديث التي كان يدلي بها للصحافة عمل ناقص، لذا، لجأ إلى «تقنين» ذلك، فأعلن عن تشكيل لجنة وطنية

تشرف على إعداد الميثاق الوطني. وخلال ذلك برزت التناقضات، وأدرك أن ثمة فرقاً بين الشعارات والواقع الحي. وهنا لجأ، مرحلياً، إلى مهادنة التيارات المتناقضة، منها التيار الاشتراكي، والتيار الليبرالي البرجوازي، وتيار التعريب، والتيار الفرانكوفوني، والتيار البربري، وتيار الاخوان المسلمين. لقد أدرك أن الجزائر لا يمكن أن يوحدوها الشعار، لأن المسألة تحتاج إلى إعادة تكوين وتربية، وصياغة أيديولوجية وتكريسها عملياً، لتصوغ بالتالي نفسية جديدة موحدة، ورؤية متجانسة للحياة.

إن التعددية التي افصححت عنها المناقشات في القمة والقاعدة وجدت لنفسها مكاناً في الميثاق الوطني، الذي جاء فيما بعد مجرد ميثاق حافظ للتوازنات والاختلافات، ومؤجل لحسم الصراع الايديولوجي ففي باب: «المحاور الكبرى لبناء الاشتراكية» في بند الثورة الثقافية بالذات، نجد الميثاق يحدد ما يلي:

«ان للثورة الثقافية ثلاثة اهداف تمكن من تكوين إنسان جديد في

مجتمع جديد:

أ : التأكيد على الهوية الوطنية الجزائرية وتقويتها، وتحقيق التنمية الثقافية بجميع اشكالها.

ب : الرفع الدائم لمستوى التعليم المدرسي والكفاءة التقنية.

ج : اعتماد أسلوب في الحياة ينسجم مع مبادئ الثورة الاشتراكية كما يحددها الميثاق.

ويفصل أكثر ويذكر أركان هذه الثورة وهي اللغة العربية كعنصر للهوية الثقافية الجزائرية، والتربية والتكوين العلمي والتكنولوجي، ومحو الأمية وتعليم الاطفال والكبار، والتجهيز الثقافي وتكوين المنشطين الثقافيين، ومكافحة الانحرافات ومقاومة الآفات الاجتماعية، وترقية المرأة الجزائرية، والتكوين السياسي. وألح الميثاق على مجموعة من المسائل وهي، ضرورة تحقيق التعريب

والانفتاح على اللغات الأجنبية والحضارات الانسانية مع رفض الثقافة البرجوازية، وجعل التعليم جزائرياً في برامجهِ واتجاهاته، وغير ذلك من النقاط.

إن الدارس ينبهر في البداية عندما يقرأ الميثاق المملوء بحشد من الألفاظ التي توحى بالثورية، لكن مشكلة ميثاق، «هوارى بومدين» هي أنه غير واضح أيديولوجياً، إذ يصّر على أن هناك اشتراكية جزائرية توفّق بين الدين والعلم، وبين القطاع الخاص والعام، وبين المادة والروح، ويصرّ بالتالي على أن الجزائر أمة مستقلة بحد ذاتها، ولا يذكر مشكلة اللغة البربرية وكأنها غير موجودة أصلاً، كما أن رفضه للثقافة البرجوازية موقف ميّافيزيقي وغير عقلاني، إذ إن لينين نفسه، كأحد قادة الاشتراكية العلمية في العصر الحديث، لم يقبل بالتنكّر للثقافة البرجوازية أو إهمالها، إنما طالب بالتعرّف عليها وتجاوزها بعد استيعابها وتثويرها. ثم هناك سؤال في غاية الأهمية وهو، هل هناك ثقافة جزائرية برجوازية حقاً؟ نعتقد أن الإجابة ستكون بالنفي، لأن الجزائر لم تنتج ثقافة برجوازية خاصة متكاملة المعالم والمفاهيم الفلسفية، إنما هناك ميل وبعض العادات المستعارة من الغرب والمرحلة التركية، دون دراية وفهم ووعي. أما المثلبة الأخرى التي نسجلها فهي أن نظام الرئيس هوارى بومدين لم يكسر بنية الواقع الجزائري جذرياً، فقد حافظ على البنية الإدارية الموروثة عن الاستعمار الفرنسي، وعقدّها أكثر بخلق بنيتين إداريتين. فهناك الحزب الواحد، والحكومة «الوزراء» في القمة، والمحافظ الوطني «ممثل الحزب»، والوالي «ممثل الوزراء» في الولايات، والدائرة «ممثلة الولاية»، والمندوبية «ممثلة الحزب» والبلدية «منتخبة من طرف الشعب» في الدوائر والبلديات، بحيث أدت هذه التركيبية إلى الفوضى وعدم وضوح المسؤولية، فضلاً عن انتشار نزعة البيروقراطية في البلاد. فالمواطن العادي يواجه في اللحظة نفسها عدداً من المسؤولين في ولاية واحدة أو بلدية معينة،

وكلهم في خلاف ونزاع وعدم تكامل.

إن تحطيم هذه البنية البيروقراطية كانت من بين الأولويات التي كان ينبغي على مرحلة بومدين أن تقوم بها، كخطوة أولى لتسليم المسؤولية فيما بعد للهيئات المنتخبة فقط. وإستقرار الميثاق الوطني لمرحلة بومدين، يؤكد أن مفهوم الثورة الثقافية مفهوم خاطئ، فالذي تم انجازه لا يتجاوز الاصلاح التربوي وتعميم التعليم وإصدار صحف ومجلات بالعربية والفرنسية، في ظل مناخ مزدوج اللغة داخل الادارة الحكومية والحزبية معاً، مع عدم الاعتراف باللغة البربرية. وهذا الوضع كرر نفسه في ميثاق مرحلة الشاذلي بن جديد، مع تغير طفيف حصل في الشكل، إذ استبدل شعار الثورة الثقافية بالثورة في المجال الثقافي، مع الإبقاء على البنية البيروقراطية والقطاع الخاص والعام في الزراعة، والصناعة، والاشتراكية الجزائرية، وتم إقصاء مصطلح «الجزائر أمة»، واستبدل بمقولة: «الشعب الجزائري شعب عربي»، مع التنويه بتاريخ البربر دون لغتهم في سياق التحدث عن ضرورة كتابة التاريخ الوطني القريب والبعيد.

إن هذه التركيبة التوفيقية ناقصة الوضوح، ربما أريد بها تهدئة الاوضاع وإسكات التيارات انتظاراً لمجيء مناخ مختلف لاقرار أيديولوجية واضحة، والاعتراف بالتعددية الثقافية في ظل الديمقراطية والوحدة الوطنية، وفقاً لحلم فرانترز قانون:

«نريد الجزائر مفتوحة للجميع، حيث تنمو فيها جميع العبقريات».

وفي ضوء المناقشة السالفة لمجموعة المفاهيم والتعريفات التي يتضمنها كل من ميثاق مرحلة «بومدين» وميثاق مرحلة «الشاذلي بن جديد»، نؤكد من جديد أن الثورات الثلاث: الثقافية - الزراعية - الصناعية، التي رفع شعارها في عهد «بومدين» بشكل ملح ومستمر، وتواصل في عهد «الشاذلي بن جديد» على نحو أقل حماساً، هي في

الواقع العملي الملموس لا تتجاوز نطاق الاصلاحات الوطنية، التي جرت ولا تزال تجري في محيط لم يخل من التناقضات المذهبية، والخلافات السياسية، وسيطرة البيروقراطية، وكبت التعدد الحزبي باستعمال قوة «الجيش والأمن»، باعتبارهما السلطة الحقيقية في الجزائر. هكذا لم تحسم المتناقضات من أجل تأسيس ايديولوجية واضحة، نجد لها تطبيقاً في ميادين البناء التحتي أو البناء الفوقي، لتصبح بالتالي المرجعية الأساسية لأي ممارسة وطنية.

نستنتج من التحليل المنطقي لأطروحات جزائر ما بعد الاستقلال، بأنها لم تأخذ بالايديولوجية الاشتراكية، ولا بالايديولوجية الليبرالية، إنما إكتفت وفقاً للمواثيق والملفات المختلفة والقوانين المدنية والقضائية باتباع ما يسمى بالطريق الثالث - أي خط دول العالم الثالث - باستثناء قلة منها التي تعتقد أنها بذلك تتفادي التقليد ثم المسخ والاعتراب، مما يمكنها من إضافة نظرية ايديولوجية ذات شخصية مختلفة، تتميز عن ايديولوجية المنظومة الاشتراكية وايديولوجية الليبرالية - الرأسمالية. لكن التجربة أثبتت أن أغلب هذه البلدان لم يفلح فعلاً في بناء ايديولوجية متميزة وتطبيقها على نحو يخلق رؤية حضارية جديدة للعالم، تكون نتاج تطبيق الايديولوجية المفترضة.

إن الجزائر مثلاً لم توفق إلى إضافة هذه النظرية الايديولوجية، والدليل على ذلك نجده في الواقع الجزائري داخلياً، وفي تأثير الجزائر على المستوى العربي - الافريقي - والدولي.

لعل مرحلة الاستقلال منذ عام ١٩٦٢ إلى يومنا هذا، أي منذ «٢٥» سنة، لم تتم فيها صياغة الشخصية الوطنية الجمعية ذات التفكير والأخلاق، والممارسة الموحدة، وأبرز دليل على ذلك هو امتلاء البلاد بالتيارات المتناقضة والمتصارعة التي تلبس أقنعة مختلفة مثل: التيار البربري، والتيار الفرانكوفوني، وتيار الاخوان المسلمين،

وتيار الاشتراكيين. وبالتأكيد، فإن كل هذه التيارات غير متفقة فيما بينها، وغير متفقة بالتالي مع النظام الحاكم، الذي يرقص دستورياً الاعتراف بها كأحزاب، يمكن لها العمل وفقاً لبرنامج ما. وعلى المستوى الخارجي، فإننا نجد الجزائر لا تؤثر أيديولوجياً أو ثقافياً، سواء على مستوى منطقة المغرب العربي أو منطقة المشرق العربي، أو إفريقيا، أو على مستوى الدول الأوروبية الواقعة على شاطئ البحر الأبيض المتوسط، إذ لم نسمع عن وجود أي تيار من التيارات في هذه البلدان جميعاً يريد أن يعمم تجربة الجزائر الزراعية، أو الثقافية، أو الحزبية أو غيرها من المجالات.

ونتيجة لذلك، نستطيع القول إن الثورة التحريرية الجزائرية التي تفجرت عام ١٩٥٤، استطاعت أن تؤثر في الداخل وتصوغ نفسية جديدة وذهنية جديدة، وفي الوقت نفسه، تمكنت من إخراج التجربة إلى المحيط العربي والدولي، عكس تجربة الاستقلال التي بقيت محدودة.

لا أحد ينكر بأن الثورة التحريرية الجزائرية كمضمون أخلاقي ثقافي، تجاوزت النطاق المحلي، وأضحت عاملاً لعب دوراً بارزاً في التعجيل بنيل الكثير من البلدان في آسيا وإفريقيا استقلاله. فقد قدمت الثورة التحريرية ١٩٥٤ إجابة صحيحة عن سؤال بارز هو: هل الاستعمار قدر؟ إن جواب الثورة كان عظيماً: إنه لا قدرية للظلم والاستعباد. ولا يوجد مستقبل للقيود في العصر الحديث. رغم ذلك، فإن الثورة التحريرية نفسها أفرزت في داخل البلاد تياراً خائناً تبع فرنسا وعمل لمصلحتها ضد إرادة الاستقلال، ويسمى هذا التيار بتيار «الحركية»، أي خونة الوطن. وهؤلاء لم يكتفوا بالوشاية والجوسسة، إنما رفعوا السلاح ضد المجاهدين، وعند الاستقلال فروا إلى فرنسا حيث استقر بهم الحال، واندمجوا نهائياً في المجتمع الفرنسي، ومن بقي منهم في الجزائر تعرض للقتل، أو الهجر الجماعي أو الإهمال والاحتقار.

من نقاط ضعف الميثاقين الوطنيين وملف السياسة الثقافية، أنها لم تحلل العناصر الاخلاقية والثقافية التي أفرزت «ظاهرة» الحركية الخائنة. ولو عدنا إلى التاريخ البعيد، أي إلى بدايات القرن التاسع عشر وأواسطه وتأملنا البنية الزراعية والثقافية والدينية، فإننا نحصل على إضاءات مهمة جداً من شأنها أن توضح مشكلة الثقافة في الجزائر وظاهرة «الحركية».

يوضح كتاب الدكتور عبد الحميد زوزو: «نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصر ١٨٣٠ - ١٩٠٠»، وبالذات في فصل: «الديانة المسيحية وتطور انتشارها في الجزائر»، بأن الفرنسيين لم يأتوا من أجل إحتلال الأرض لاستغلالها فقط، إنما جاءوا لتحقيق أغراض توسعية دينية ولغوية وثقافية لاحتلالها محل العناصر المكونة للشخصية الجزائرية. وتحقيقاً لذلك، أدخلوا المذهب الكاثوليكي والبروتستانتي إلى الجزائر عن طريق إسناد هذا المذهب:

«خلال السنوات الأولى للاحتلال إلى أربعة كهّان من الجيش، إذ لم يكن هناك وجود لمنصب خوري ولا لمنصب إداري إكليريكي إلى غاية سنة ١٨٣٨، باستثناء القساوسة ذوي النفوذ الروحي كان قد سمح لهم بممارسة وظائفهم الدعائية».

ولتعميق هذا المسعى، قام الاستعمار الفرنسي ببناء الكنائس. وتأسيس الارساليات عبر انحاء البلاد، وبلغ الذكاء بالاستعمار درجة عليا حين قسّم البلاد إلى مقاطعات دينية كمقاطعة الجزائر، ومقاطعة وهران، ومقاطعة قسنطينة، ولم تتوقف العملية عند هذا الحد، إنما تجاوزتها إلى بناء مدارس تبشيرية، وتأسيس ديار لليتامى وجمعيات خيرية، حتى أصبح هذه فيما بعد قنوات للاتصال بالشعب وتغيير هويته المحلية. ويؤكد تقرير وزارة الحربية الفرنسية بفانسان بأن عدد «الارساليات» بلغ عام ١٨٥٤ (١٠٤) إرساليات موزعة في أنحاء القطر على نحو يضمن التغلغل إلى

وجدان وعقول الجزائريين، فضلاً عن توفير المناخ الديني للأوروبيين القاطنين بالجزائر، والذين بلغ عددهم عام ١٨٥٥ مقدار ١٥٥٥٠٠ نسمة.

والأفدح من هذا أن هذا النشاط رافقته عملية بناء مدارس تبشيرية ومدارس لتعليم اللغة الفرنسية.

أثرت هذه العملية، خلال تعاقب السنوات، في الجماهير وتمكّنت من تكوين انصار وحلفاء، أصبحوا فيما بعد، يتمتعون بألقاب وحظوظ مثل القائد والمزور والشنيط.. الخ. وتوجت أعمال هؤلاء بمنحهم أراضي شاسعة خصبة وامتيازات إجتماعية، وسلطة معنوية في داخل مدنهم وقراهم. إن الميثاقين الوطنيين وملف السياسة الثقافية لم تحلّل هذه النقطة باستفاضة ودقة.

في (صفحة ٢١٧) من كتاب الدكتور عبد الحميد زوزو المذكور آنفاً، نجد تقريراً فرنسياً حول التعليم العمومي في الجزائر يغطي أواسط القرن التاسع عشر، ويبرز بأن البلاد لم تشهد محاولة للتغيير المذهبي فحسب، وإنما تمت محاولات لـ «تهويدها» بزرع الديانة اليهودية فيها. يقول التقرير:

«أما عن المدارس الحاخامية المسماة ميدراشيم، حيث يقتصر فيها تعليم الأولاد على مبادئ اللغة والدين العبراني، فقد تحسنت بشكل محسوس بتطبيق نظام فاتح جانفي [كانون الثاني / يناير] ١٨٤٥، لكن «الاسرائيليين» الذين يتمتعون بذكاء طبيعي وقاد وبرغبة كبيرة في التعلّم، بدأوا يدركون نقص التعليم الذي كان يعطى في تلك المدارس. وهذا ما يجعلنا نتوقع الاختفاء السريع لتلك المدارس لتحل محلها المدارس الفرنسية».

أعتقد أن التعدد اللغوي في الجزائر ليس نتاج فترة ما بعد الاستقلال أو فترة الحرب التي دامت سبع سنوات ونصف السنة،

إنما هو نتاج الفترة الزمنية الطويلة التي سبقت الحرب والاستقلال معاً.

تؤكد التقارير الفرنسية نفسها بشكل غير مباشر، بأن فرنسا ساهمت في إنشاء عقلية تفرق بين الرجل والمرأة، إذ أن النظام المدرسي الفرنسي أدخل إلى الجزائر فكرة تفرقة الجنسين. فهناك مدارس للبنات ومدارس للذكور، وهذا النظام ليس جزائرياً، إنما هو فرنسي حيث لا يزال قائماً إلى الآن في المنظومة التربوية الفرنسية والجزائرية المعاصرتين، وفي العديد من الدول الافريقية التي تعرضت للاحتلال الفرنسي. إن هذه المراجعة التاريخية تفصح عن مسائل جوهرية، تتمثل في أن مواثيق مرحلة الاستقلال الجزائري لم تعالج المسألة الثقافية بجدية وعمق، ولم تشخص المؤثرات التي تسببت في نشر أمراض في صميم الثقافة الجزائرية. إذا كانت ثورة ماوتسي تونغ الثقافية، مثلاً، استهدف برنامجها الاطاحة بنظام من الانظمة، ينبغي بالضرورة في المقام الأول إعداد الرأي العام والعمل في المضمار الايديولوجي، وهذا مبدأ يسري على الطبقات الثورية، كما يسري على الطبقات المناهضة للثورة. وعلى البروليتاريا أن تحدد السيماء الاخلاقية للمجتمع قاطبة بالفكر والثقافة والاعراف والتقاليد الجديدة المميزة للبروليتاريا. (صفحة ١٠٨، كتاب ماوتسي تونغ فصل الثورة الثقافية، روجيه غارودي).

وإذا كانت الثورة الثقافية في الاتحاد السوفياتي استهدفت القضاء على الاقطاع والبرجوازية وبناء الأخلاق الاشتراكية، وإذا كانت الثورة الثقافية الفرنسية استهدفت تحقيق المبادئ التالية: الحرية، الاخوة، العدالة. فماذا عن شعار «الثورة الثقافية الجزائرية» الذي نجده في الميثاق الوطني الأول بشكل ملتح، ونجد عوضاً عنه في الميثاق الثاني شعار «الثورة في المجال الثقافي»؟ إن الثورة الثقافية المزعومة هذه لم يكن في برنامجها تحطيم الاقطاعية،

إذ نفى الرئيس «بومدين» في حوار مع الطلبة عام ١٩٧٢ أثناء حملات التطوع في القرى الزراعية، وجود إقطاعية جزائرية:

«إنني لا أعتقد أن بالجزائر إقطاعية في مفهومها المعروف. فالإقطاع هو الذي يملك الأرض وما فوق الأرض، والجزائريون لم يصلوا إلى درجة استعباد غيرهم. والجزائري في حد ذاته إنسان متمرد على الاستعباد، لكن الموجود هو أن هناك من يكسب أرضاً زائدة على طاقته للعمل مما يؤدي إلى وجود نوع من الاستغلال. أما القول بأن هناك نظاماً إقطاعياً فغير صحيح ولا توجد بالجزائر هيكل إقطاعية بل كان هناك نظام الخماسية الذي يستغل عرق العامل في الأرض [وثيقة رقم ٤ - منشورات المركز الجزائري للعلوم والثقافة ببيروت].»

وفي الوثيقة نفسها نجد «هوارى بومدين» يسمي تطوع طلبة الجامعة بالتمهيد للثورة الثقافية:

«فإن تجنيد الطلبة الذين يشكلون دعامة المستقبل والتحام هذه النخبة من الشعب مع جماهير العمال والفلاحين الكادحين والجنود «ظاهرة تاريخية» نعتز بها، وهي تمثل في حد ذاتها شرطاً للأمل والتفاؤل، وأن جيلكم الذي يخوض معركة الثورة الزراعية، يمهد لثورة أشمل وأعمق وهي «الثورة الثقافية» التي ستعطي الوجه الحقيقي للثورة الاشتراكية».

وفي هذه الوثيقة المهمة يدرج بند محو الأمية باللغة القومية «العربية» كأحدى الضرورات.

كانت هذه مجموعة من طموحات «بومدين»، لكن بروز التيارات المتناقضة أثناء مناقشات مشروع الميثاق الوطني ساهم في تعديلها عندما أقر بالملكية الخاصة شرط أن لا تكون إستغلالية. ومفهوم الاستغلال لم يوضح ولم يقنن عملياً حتى يزول اللبس. فالسماح للملاك ما أن يملك مصنعاً صغيراً لإنتاج الأحذية أو الأقمشة مثلاً، سوف يوظف عمالاً ويدفع لهم مرتبات حسب هواه، لأن الدولة

وقتناك لم تفرض عليهم سلماً معيناً لاتباعه، وإضافة إلى ذلك، فإن رب العمل سيفرض مجموعة من إجراءات تخص أسلوب العمل والوقت المحدد للعامل. وهذه الأمور لا دخل للدولة فيها، فضلاً عن أن العمال في مصانع من هذا النوع لا يملكون عقوداً رسمية تحميهم قانونياً، ولا يضمن لهم التقاعد شأن ما يتم العمل به في مصانع الدولة، وفي هذا استغلال واضح. ثم إن تشجيع الخواص لبناء مصانع يعني السماح بتكوين طبقة برجوازية رويداً رويداً، مقابل الشروع في محاولات تكوين طبقة عمالية، وطبقة فلاحية، وإنتلجانسيا مثقفة طلائعية، تكسر الحواجز بين العمل الفكري الذهني والعمل الحرفي اليدوي.

إن الواقع يكشف أن مفهوم الثورة الثقافية لمرحلة «هوارى بومدين»، كان مجرد شعار، اعوزته أرضية أيديولوجية علمية واضحة، وعناصر طليعية مؤمنة بها في القمة والقاعدة. فالثورة الثقافية حسب الطرح البومديني لم تلغ، من جهة، سلطة الجيش، أو سلطة البيروقراطية، ولم تلغ الهيكلية الإدارية الموروثة عن الاستعمار الفرنسي، ولم تلغ القوانين المعمول بها في المحاكم، ولم تطرح مسألة الدين وعلاقته بالدولة بوضوح، كأن يتم فصل الدين عن الدولة، أو جعل الدين هو أيديولوجية البلاد ومصدر القوانين والأعراف والأخلاق.

ومن جهة أخرى، فإن ما سمي بالثورة الثقافية لم يتمكن من إلغاء الأمية، أو تحقيق التعريب الكامل والشامل للإدارة الجزائرية ومجالات العمل الأخرى. فقد ظلت نسبة الأمية عالية، وبقي التعريب محاصراً ومحارباً ولا يزال شبح الأمية قائماً. ولعل عدم تعريب إدارة الحزب الحاكم نفسه إلى الآن أكبر دليل على ذلك على الرغم من المحاولات التي بذلت من طرف المجلس الأعلى للغة الوطنية، تلك المحاولات التي يعرفها فريق مفرنس العقيدة واللغة

داخل الأمانة الدائمة للجنة المركزية للحزب الحاكم.

في ضوء ملابسات وتعقيدات وغموض مفهوم «الثورة الثقافية» الجزائرية كما حددتها أدبيات مرحلة «يومدين»، يمكن القول عنها بأنها نتاج غياب أيديولوجية علمية، وغياب مفكرين في السلطة، وامتلاء الساحة الجزائرية بالتيارات السياسية المعارضة التي تطرح أسئلة مضادة، وتمارس نشاطاً معاكساً. ولذلك، فإن تقييم ما تم يندرج ضمن مقولة الاصلاحات الوطنية المعجمة، في محاولة لايجاد الخصوصية والتخلص من شبح الفقر والتبعية والجهل. إذاً، لم تتم هناك ثورة بالمعنى المعاصر للثورة الثقافية او الزراعية او الصناعية. فمحاولة الثورة الزراعية فشلت لأسباب كثيرة، على رأسها خلق النظام لوسيط بيروقراطي غير منتج، بل معرقل ومستغل يتمثل في «الكاب سيبس، والكوفيل»، حيث أصبح هذا الوسيط الاداري عساً لأخفاء السلع والمنتجات، وبيعها إلى التجار بأثمان غالية، ليبيعها هؤلاء التجار فيما بعد للمستهلكين بأثمان خيالية، مما أدى إلى سخط الفلاحين والمستهلكين معاً. ويعود سخط الفلاحين إلى تلاعب الوسيط الاداري «الكاب سيبس - الكوفيل» بالأسعار وتوقيت بيع المنتجات، إذ يجد الفلاحون دائماً أن الثمن الذي يدفعه المستهلك مقابل المنتجات التي يشتريها أغلى بأربعة أضعاف، إن لم يكن أكثر، من الثمن الذي تسلموه من الوسيط الاداري مقابل منتجاتهم الفلاحية. إذاً، البيروقراطية في الدرجة الاولى هي التي قضت على محاولة «الثورة الزراعية» في بداياتها، وهناك سبب آخر يعود إلى الصورة التي تمت بها اجراءات «التأميم»، وكأنها استهدفت تصفية حسابات شخصية مع ملاك الأراضي، مما أدى إلى نشوب عداوات بين المؤممين والمؤممين.

ثمة فضيلة اخلاقية ذات بعد ثقافي تحل بها المؤمنون، تتمثل في عدم مواجهة اجراءات التأميم بالتظاهرات أو التمرد المسلح. ومثل

هذا السلوك الأخلاقي يعني أن الشعب الجزائري أصبح راشداً ومتزناً. غير أن خطأ السلطة يبدو في عدم إعطاء الأولوية لاصلاح الأراضي الجبلية والصحراوية القابلة للحث والزرع، وتحديث مكننتها وتوزيعها على الفلاحين في شكل تعاونيات ديمقراطية وحديثة حقاً. من ثم يتم الانتقال إلى تأمين أراضي البرجوازيين، بعد إعداد النفسية وعقد ندوات شعبية موسعة مسؤولة ومتحضرة لشرح الأهداف الكبرى من العملية، والأفق الحضاري المنتظر من جراء تطبيق عملية التأمين. إننا سنفكر بشكل عاطفي إذا كنا ننتظر أن العملية يمكن أن تتم دون استعمال بعض القوة، لأن الاثرياء الجزائريين تعوزهم الثقافة. لكن مقترح إجراء الحوار الشعبي بخصوص هذه القضية هو فتح ملف الايديولوجية التي نريد تأسيسها في الجزائر المعاصرة. هل هي الايديولوجية الاشتراكية أم الايديولوجية الليبرالية؟ مما لا شك فيه، ان حواراً عميقاً وشفافاً ومخلصاً من هذا النوع، سيعكس اتجاه الأغلبية المطلقة، ويسفر بالتالي عن اتفاق جماعي حول ايديولوجية الجزائر المعاصرة.

إن المسألة الزراعية في الجزائر ينظر إليها الميثاق الوطني لفترة الشاذلي بن جديد نظرة مختلفة. فقد توقفت عملية التأمين، وشرع في اعادة الأراضي إلى الخواص وبيع المزارع الكبرى لمن يريد لها، وقرر إعادة القطاع الزراعي الخاص إلى الحياة، وأزيل بالتالي الوسيط الاداري البيروقراطي من الوجود «الكاب سيبس - الكوفيل» الذي كان يعقد العلاقة بين البائع والمستهلك، لكن ما تم اقراره من قبل ميثاق الشاذلي ليس انتصاراً لمحاولات التأسيس للاشتراكية، إنما هو انتصار للقطاع الخاص الذي سيكون نواة لبناء شكل من الليبرالية في الميدان الزراعي.

الطريق الثالث

ناقشت آنفاً وباختصار شديد، مفهوم «الثورة الزراعية» الذي رفعت شعاره مرحلة «هوارى بومدين» وعدّلته مرحلة «الشاذلي بن جديد»، واقترحت بدلاً منه شعار «الثورة في المجال الزراعي»، وخلصت إلى القول بأن مفهوم «الثورة الزراعية» كما نظر إليه في الميثاقين، يتضمن بعض التناقضات التي تتصل بالتصور العقائدي وبالممارسة الميدانية. وباسم الاستقلالية العقائدية، نجد الميثاقين يدعوان إلى العمل بالتركيبة التوفيقية التي تزاوج بين القطاع الخاص والقطاع العام، على أساس تلافي تقليد التجارب الأجنبية، في حين أن ما تم، ما هو في الواقع إلا صياغة لتركيبية تتكوّن من تجربتين متناقضتين ومتصارعتين. وقد أثبتت الممارسة استحالة نجاح مثل هذا الاختيار في كثير من دول العالم الثالث.

إذا كانت الثورة الزراعية في الدول الاشتراكية تعني إزالة القطاع الخاص من الوجود، وجعل الدولة هي المشرقة على الصغيرة والكبيرة في الميدان الزراعي، فضلاً عن مكنته هذا الحقل، وإزالة الفوارق بين الريف والمدينة عن طريق تحديثه، فإن المفهوم الجزائري لـ «الثورة الزراعية» يختلف جذرياً عما تم في بلدان المنظومة الاشتراكية. إنه يعني ان الإصلاح الزراعي ذا الطابع الوطني

أريد من ورائه المزج بين الأسلوب الاشتراكي والأسلوب الرأسمالي «القطاع العام - القطاع الخاص». وهذا يفصح عن أن الجزائر لا تزال أمينة حتى الآن لاختيار «الطريق الثالث» في التنمية الوطنية.

أما شعار «الثورة الصناعية»، فهو يتضمن أيضاً مغالطات ينبغي نقدها حتى تتضح الصورة. يفترض أن المقصود من انشاء الصناعة الثقيلة في الجزائر هو خلق طبقة عمالية، والتقليل من التبعية الصناعية للدول المصنعة الكبرى، وفتح سوق في عمق افريقيا. لكن تأمل ما حصل يبين ان «مفهوم الثورة» هنا ليس مطابقاً للحقيقة، لأن «الثورة الصناعية» تعني إبداع التكنولوجيا وخلق عقلية جزائرية علمية. غير ان المحصلة في هذا المجال تشير إلى عكس ذلك، إذ لم تتجاوز العملية استيراد مصانع كبرى من الخارج دفع ثمنها بالعملة الصعبة وبنيت في كبريات المدن، وأدت إلى الاكتظاظ والتسبب في الهجرة من الريف إلى المدن الصناعية طلباً للعمل، وانتشار أزمة السكن وغيرها من المشكلات الاجتماعية الحادة. إن التجربة الصناعية في الجزائر يلخصها بدقة قول مسؤول جزائري كبير بقوله:

«إن مصانعنا هي مجرد ورشات للتكوين المهني».

والحق ان هذا القول صحيح، لأن ما تم هو تعميق التبعية للدول الصناعية الكبرى، إذ نظل في حاجة دائمة إلى قطع الغيار الأساسية وإلى الفنيين الأجانب، والدليل على ذلك انه إذا توقفت مطبعة ما أو تعرض مصنع ما إلى العطب، فإن الأمر لا يحل محلياً وبطاقات وطنية، إنما نلجأ في آخر الأمر إلى الاتصال فوراً بإيطاليا أو فرنسا أو إسبانيا .. أو .. أو لارسال فنيين لإصلاح المطبعة أو المعمل. ليس استيراد المصانع والآلات هو صميم المشكل، إنما المشكل يكمن في تسمية هذه العملية بـ «الثورة الصناعية» والاصرار على ذلك في مواثيق الدولة، ومحاولة اقناع الأجيال بمثل

هذا المفهوم الخاطيء. كان ينبغي ان يسمى ذلك باسمه الحقيقي ألا وهو «الاستيراد الصناعي»، والشروع فيما بعد في عملية تكوين الاجيال علمياً وتكنولوجياً، ورعاية المواهب وإطلاق الحريات المنتجة في هذا المجال الحيوي، وتشجيع المبادرات الخلاقة مادياً وأدبياً. فالدول الصناعية الكبرى مستعدة ان تبيع المصانع والآلات وقطع الغيار، ومستعدة ان ترسل الخبراء والفنيين، لكنها لا يمكن ان تطلع الدول غير المصنعة على «سر التكنولوجيا»، لأن هذا السر العظيم لا يمنح إنما يكتشف ويبدع بعد تكوين ذهنية علمية في ظل دولة ديمقراطية تؤمن بالحريات وتصورها.

إن نقد المفهومين السابقين، أي كل من مفهوم «الثورة الزراعية» والثورة الصناعية» أمر لا بد منه لتصفية التناقضات ومصارحة الذات، وبناء مفاهيم جديدة تتماشى مع حقيقة الواقع الجزائري. ومما لا شك فيه، أن هذا النقد لا يقصد من ورائه إلا المساهمة التلقائية في الحوار العقائدي المنشود لبناء أرضية فكرية صلبة في الجزائر، تمكّن الجيل الجديد من السير على الطريق الصحيح، وتعوّده على التفكير النقدي الحر. ومناقشة مفهوم «الثورة الزراعية» والثورة الصناعية» ضرورية جداً لعلاقتها مع شعار «الثورة الثقافية» الذي نجده إلى جانبهما في ميثاقى الدولة الجزائرية، ولأنه أيضاً لا يمكن الفصل بين هذه المفاهيم الثلاثة، باعتبارها تشكل «المحاور الكبرى لبناء الاشتراكية»، حسبما نصت عليه تلك المواثيق وغيرها من الملفات التي صادقت عليها اللجنة المركزية لحزب جبهة التحرير الوطني في دوراتها المختلفة، تلك التي تستبعد الماركسية اللينينية واشتراكية الحزب العربي الاشتراكي وتُعادي الرأسمالية. لكن الدارس يكتشف عن طريق الدراسة التحليلية المقارنة، أن الاختيار العقائدي الجزائري هو نتيجة للتوفيق الانتقائي بين عدة تيارات واتجاهات سياسية متباينة. ومن الأمثلة الدالة على ذلك في مجال الممارسة، ما نص عليه قانون

الأسرة الذي أكد على منع تعدد الزوجات رغم أن الدين الإسلامي لا يمنع ولا يحرم ذلك، إنما يطالب بالعدل بين الزوجات، وينصح بالزوجة الواحدة في حال عدم التمكن من ممارسة العدالة بينهن. وبالمقابل نلاحظ أن قانون الأسرة لم يمس الآية القائلة بما معناه: إن للذكر مثل حق الأنثيين فيما يخص الملكية بصفة عامة. إن قانون الأسرة عدل في العلاقة الزوجية ولم يعدل في الحقوق، ويقر بالمساواة المادية بين الرجل والمرأة أثناء تقسيم الإرث العيني أو العقاري.

إن مثل هذه الأمثلة توضح إلى حد ما أن القانون الجزائري لا يصدر عن أيديولوجية تمثل اتجاهاً محدداً، وإنما هو خليط من اتجاهات متعددة. والحديث عن هذه القضايا لا بد أن يعيدنا من جديد إلى مناقشة جميع عناصر الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، لأنها تعكس في مجموعها القيم السائدة والقيم المرغوب في بلورتها وتكريسها من قبل المجتمع الجزائري المعاصر. وهي تقدم لنا أيضاً صورة عن المستوى العام للحياة الثقافية بمعناها الشامل في المجتمع الجزائري، أو هي على الأقل، تقدم لنا صورة عن ثقافة الحكم السائد. ومن الخلل المنهجي الفصل بين هذه الأبعاد التي تتبادل التأثير فيما بينها في علاقتها مع واقع الناس. فدراسة مفاهيم «الثورة الزراعية والثورة الصناعية والثورة الثقافية» تدخل في صميم العمل الفكري النقدي، لأن هذه الأبعاد مارست تأثيراً وضغطاً على المؤسسة الاجتماعية وتمكنت في وقت من الأوقات أن تستقطب عدداً كبيراً من المثقفين والفنانين، حيث كرس هؤلاء الكثير من انتاجهم من خلال وجهات نظر مختلفة، بعضها مؤيد وبعضها معارض، فسمي الفريق المؤيد إذ ذاك بالاتجاه التقدمي ذي الميول الاشتراكية العلمية، وسمي الفريق المعارض بالاتجاه التقليدي الديني. ويمكن ملاحظة هذين الاتجاهين في انتاج الأدباء والمخرجين والمغنيين

والفنانين التشكيليين الجزائريين وحركة «تطوع طلاب الجامعة».

في مرحلة «هوارى بومدين»، اعتبرت «الثورة الزراعية» كمدخل لتثوير الجامعة الجزائرية، وإخراجها من ذاتيتها المنعزلة في غرف البحث الأكاديمي الصرف، بعيداً عن حقائق الواقع، وتحقيقاً لذلك، تم الشروع في تنفيذ خطة «التطوع» بإنزال طلبة الجامعة إلى الريف والمدن ذات الطابع الزراعي، قصد تثقيف الفلاحين والتعلم من تجاربهم معاً، ومراقبة سير عملية تأميم الأراضي في إطار ما سمي بـ «الثورة الزراعية» ومدى نجاحها في الميدان العملي. وقبل تحليل ردود الفعل التي قوبل بها التطوع على مستوى القاعدة، ينبغي الإشارة إلى أن «تطوع طلاب الجامعة» أعيد فيه النظر من طرف مرحلة الشاذلي بن جديد، وسحبت عملية الإشراف عليه من طلبة الجامعة، وأسندت إلى قسم «المنظمات الجماهيرية والتطوع» باللجنة المركزية للحزب الحاكم، ويعمل المسؤولون في قيادة الحزب موقفهم هذا بأن «التطوع الطلابي الجامعي» في فترة «هوارى بومدين» كان يتم بشكل فوضوي، سمح ببروز تيارات داخل الجامعة أدت إلى نتائج سلبية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن «التطوع» اعتبر منافساً للحزب. وتشير مثل هذه الوضعية إلى اختلافات في وجهات النظر داخل بنية الحكم إذ ذاك، ولم تجد متنفساً في مرحلة بومدين، ربما لظهور الرجل بمظهر الزعيم الأوحد في الساحة، وكانت مرحلة الشاذلي بن جديد المناخ الملائم لها لتبرز وتعلن عن نفسها بهذا الشكل الجديد، رغم أن العناصر المسؤولة آنذاك عن الحزب هي تقريباً العناصر التي تدير الآن دولا للجنة المركزية وعلى نحو أخص أمانتها الدائمة التي تعتبر العقل المفكر والمخطط للدولة حزباً وحكومة.

أعود إلى ردود الفعل لأسجل، بأن التطوع الطلابي قوبل ببعض الامتناع وبكثير من الرفض المبطن من قبل شرائح اجتماعية في

القاعدة اتهم جناح منها بالمحافظة والتقليدية، واتهم جناح آخر بالبيروقراطية وحب التملك والسيطرة على البنية الزراعية، كما فسر رفض كلا الجناحين تفاسير مختلفة أبرزها، أن رفض البيروقراطيين وحتى الهيئات المنتخبة مثل رؤساء البلديات، يعود مصدره إلى خوفهم من «تقارير الطلبة»، التي نظروا إليها على أنها شكل من أشكال الرقابة والعمل البوليسي والتجسس، الذي لا يليق في اعتقادهم بمهمة المثقف الجامعي. وتضخم حجم خوفهم من كون «تقارير الطلبة» كانت توجه مباشرة إلى رئيس الدولة «هوارى بومدين»، دون أن تمر على قنوات نظامية في الحزب والحكومة للتخفيف من حدتها إذا ما كانت موجودة. هذا شق من القضية.

أما الشق الثاني، فإنه يتعلق بمشاركة الطالبات في حملات التطوع في الريف والمدن ذات الطابع الزراعي. وهكذا خلق حضور الطالبات وإقامتهن مع الطلبة حساسيات لدى العائلات الفلاحية الجزائرية ذات التكوين الاجتماعي - الثقافي التقليدي المحافظ، مما ساهم في مقابلة هذه الظاهرة بالنقد وردود الأفعال الرفضية، وسوغ للمسؤولين فيما بعد إعادة النظر فيها وإيقافها نهائياً. أعتقد أنه كان بالإمكان مواصلة هذه التجربة مع مراجعتها لإغنائها شكلاً ومحتوى، بدلاً من إقصائها وتعويضها بـ «التطوع» الراهن الذي غلب عليه الطابع البيروقراطي. لكن هذا النقد لا ينسينا أن الجامعة في ذلك الوقت لم تكن ثورية في مناهجها الدراسية، إنما نستطيع القول بأن الطلاب والطالبات كانوا يتلقون مضامين تقليدية محافظة، وفي الوقت نفسه حاولوا عن طريق التطوع ممارسة شيء مختلف. وكان من نتائج هذه الثنائية المتضادة خمود تجربة التطوع الجامعي، وعدم الدفاع عنها كقضية تتحمل مسؤوليتها الجامعة الجزائرية.

وفي ضوء ما تقدم، نقول بأن التناقض الايديولوجي لمرحلة

«يومدين» أفرز اللاموقف واللامسؤولية لدى الجامعة، طلاباً وإدارة وأساتذة، تجاه حركة التطوع كشكل و«الثورة الزراعية» المرفوع شعارها كمضمون. ولا تجسد هذه الوضعية أزمة الزراعة أو الصناعة فقط، إنما تجسد أيضاً الأزمة الثقافية وتناقضاتها، التي هي نتاج طبيعي للتناقض الايديولوجي في المواثيق وفي طبيعة الواقع الجزائري نفسه.

تلك هي المواثيق والملفات المصادق عليها في فترة ما بعد الاستقلال، وهي لا تتضح أكثر إلا بعد دراسة مجموعة من المؤلفات الجزائرية، التي تنظر إلى الحياة الثقافية والعقائدية لمعرفة موقف المثقفين الجزائريين من الثقافة، والرقابة، والايديولوجية، والتنمية الوطنية بصفة شاملة.

القسم الثاني

هموم العائلة المقدسة

حاولت قدر الامكان ان اناقش مجموعة من المفاهيم والممارسات في مجال الزراعة والصناعة والثقافة، وركزت على تحليل ونقد الاساس النظري كما يبدو في الميثاقين الوطنيين وملف السياسة الثقافية في علاقاتها المباشرة بالحياة السياسية والاجتماعية، وفي هذا البحث وغيره من البحوث التالية سأحاول جاهداً دراسة عدد من المؤلفات والوثائق لمعرفة إلى أي حد تتفق وتختلف مؤلفات الكتاب والأدباء مع أطروحات القيادة السياسية. وبالتحديد، فإن دراسة آراء هؤلاء ستشخص على نحو ما المشكلات كما تراها أطراف متعددة، سواء في المجال النظري أم في المجال التطبيقي. ففي هذا البحث سأعرض بالتلخيص والتحليل والنقد لكتاب يضم آراء عدد كبير من المثقفين الجزائريين هم: الأدباء، والسينمائيون، والرقاصون، والفنانون التشكيليون، ورجال المسرح، والمغنون، والموسيقيون وغيرهم. ويعد كتاب: «حوار حول قضايا الثقافة» وثيقة مهمة جداً لأسباب كثيرة من بينها، انه لأول مرة منذ الاستقلال إلى يومنا هذا يُفتح نقاش مباشر وعملي بين الفئات المذكورة أعلاه والسلطة السياسية المتمثلة في الدكتور محمد العربي ولد خليفة، الذي كان يشغل منصب عضو اللجنة المركزية للحزب الحاكم وكاتب الدولة للثقافة والفنون الشعبية في ذلك الوقت.

الأمر الذي أعطى صبغة متميزة لتلك اللقاءات والمناقشات، فهو كون الدكتور محمد العربي ولد خليفة أقرب من غيره ممن تولوا مسؤولية شؤون الثقافة في أعلى هرم الدولة إلى المثقفين ومنتجي الثقافة والفن، باعتباره مؤلفاً واستاذاً جامعياً ومساهماً في الصحافة الوطنية وعضواً في اتحاد الكتاب الجزائريين، مما أعطى الأمل في أن يقبل الحوار بخصوص قضايا الثقافة الجزائرية تنظيمياً وانتاجاً، قصد تجاوز وضعية الركود وقهر المشكلات التي تعترض سبل المثقفين وتحدّ من عملية الابداع الفكري والفني. ثم كان هناك عامل آخر، وهو إعادة النظر في هيكلية قطاع الثقافة والاعلام عن طريق الفصل بينهما ادارياً لإعطاء التخصص محتواه الإيجابي، وأسفر ذلك عن إنشاء كتابة الدولة للثقافة والفنون الشعبية التي ألغيت فيما بعد، وعوضت بوزارة الثقافة والسياحة. ضمن هذا المناخ جُمعت الآراء التي أدلى بها المثقفون بين كانون الثاني/يناير وأذار/مارس ١٩٨١، وصدرت في شكل كتاب هو: «حوار حول قضايا الثقافة».

يتكون هيكل الكتاب من ثلاثة فصول هي:

١ - كلمات الافتتاح التي ألهاها الدكتور محمد العربي ولد خليفة في تلك اللقاءات والمناقشات.

٢ - محتوى المناقشات وجملة آراء منتجي وعمال الثقافة.

٣ - تعقيبات الدكتور ولد خليفة على المناقشات التي دارت في كل من الجزائر العاصمة، وهران، وقسنطينة، وبياتنة، وغنابة، وتلمسان وورقلة.

ولا بد من الإشارة إلى أن تلك اللقاءات التي حضرت بعضها لم تناقش الثقافة كمفهوم، أو كشكل من أشكال التعبير الطبقي، ولم تحدد عناصر الثقافة السائدة في الجزائر وقيمها المختلفة، كما أنها

لم تقم المضمون الثقافي للمنظومة التربوية الجزائرية بمختلف مراحلها، ولم تتطرق بشكل عميق إلى مسألة الازدواج اللغوي والتعريب، والتراث الشعبي، فضلاً عن ذلك، فإن المناقشات لم تتعرض بالتحليل النقدي للتيارات والاتجاهات السياسية الثقافية الحاضرة في المجتمع الجزائري. وهكذا انصبت تلك المناقشات في أغلبها على الجانب الإجرائي: (الهيكل، التنظيم، التقنين، التنشيط الثقافي، الرقابة، حرية العمل الثقافي).

أناقش أولاً كلمات افتتاح، وتعقيبات الدكتور محمد العربي ولد خليفة للتعرف على رأي السلطة في الوضع الثقافي العام في الجزائر.

يتضمن كتاب «حوار حول قضايا الثقافة» عشر كلمات افتتاح وعشر تعقيبات تتميز بالتشابه وتكرار الأفكار والمقترحات المقدمة نفسها، لتسهيل الممارسة الثقافية عملياً. وتعتبر هذه «الكلمات» بأن القيادة السياسية لم تضع في مرحلة سابقة الثقافة ضمن الأولويات:

«لقد كنّا زمنًا خلافاً ركزنا العناية والاهتمام على وضع أسس الهيكل الاقتصادي وبناء المؤسسات المختلفة [صفحة ٧]».

ويؤكد الدكتور ولد خليفة بأن هذا القطاع مرّ بـ:

«ظروف صعبة، نتيجة بعض القيم السلبية المتوارثة [منها] تلك السلبيات التي علقت بمجتمعنا، إذ نقول مثلاً ان الكاتب أو المفكر إنسان غير منتج فهو يمسك ورقة وقلماً لا يجديان نفعاً. إنه إنسان ثانوي لسنا في حاجة إليه بخلاف الانسان الذي ينتج إنتاجاً مادياً».

إن الدكتور ولد خليفة اكتفى بالتعليق على النتيجة، ولم يعزل الأسباب التي أدت إلى خلق مثل هذه العقلية السلبية التي لا تحترم الفكر والفنون. إن مما لا شك فيه، أن نظرة دقيقة إلى الماضي ستفصح عما يناقض ذلك، إذ كان المجتمع الجزائري يقدر حامل

الثقافة والعلم، بدليل ان إمام الجامع ومدرس القرآن واللغة كانا يتمتعان بحظوة ومكانة لائقة، إذ لم يكن المجتمع الجزائري يرى فيهما الجانب التعليمي أو الديني فقط، إنما كانا بمثابة المستشار والمرجعية في المسائل المتعلقة بالزواج والطلاق والتجارة والملكية وفك الخلافات والنزاعات الاجتماعية المختلفة. كيف تغيرت هذه العقلية وأصبحت تنظر باستخفاف إلى الأديب والسينمائي والمغني والفنان التشكيلي؟

أعتقد ان ثمة عاملين ساهما في انتاج وتشكيل هذه الذهنية: **أولهما**، ان بعض هؤلاء المثقفين لم يتحلوا بأخلاق اجتماعية عالية، ولم يندمجوا عضوياً في حياة الناس ليعبروا نقدياً عن سلبياتها وإيجابياتها بكل شجاعة ووضوح، فضلاً عن تسلل بعض العناصر التي لا ثقافة ولا موهبة لها إلى صفوف المثقفين، فأعطوا صورة غير صحيحة نُظر إليها فيما بعد على انها الصورة العامة للمثقف الجزائري. **وثانيهما**، يتمثل في عدم السماح للمثقف النقدي الحر بالوصول إلى مراكز القرار والتنفيذ، إذ نجد على رأس هذه المراكز الحساسة عناصر متعلمة تعوزها البصيرة الثقافية والموهبة الخلّاقة، ويعود السبب في وصولها إلى مثل هذه المراكز إلى «وصوليتها» والاحتكام إلى سلطة الأقدمية وعدم التحلي بروح المشاكسة. وهكذا طُبّق جيداً شعار: «لا مكان لمن له قرون تنطح الفساد أو لسان يتكلم الحقيقة».

هذه العوامل أغفلها الدكتور محمد العربي ولد خليفة، إلى جانب عامل لا يقل أهمية وهو تكوّن عقلية مادية استهلاكية جديدة، ساعدت على نشرها سياسة: «جوع كليك يتبعك» المطبقة في المجتمع الجزائري الذي طالّت مدة التقشف فيه. أعني بذلك ان أفراد المجتمع أصبحوا يقيّمون جدارة شخص ما بما يقدمه لهم في شكل سيارة، أو سكن، أو محل تجاري، أو قنطار سميد، أو كيلوغرامات

من الموز، أو التفاح الفرنسي الأحمر، أو منصب يضمن له الدخل والتأثير الاجتماعي، إذ أدت هذه الوضعية إلى كثير من ردود الفعل الشعبية لخصتها في نكات وأحاديث من بينها:

«إن سنوات الحرب السبع علمت الشعب الجزائري أن يعرف كيف ينتصر ويحقق مصداقيته التاريخية، أما سنوات الاستقلال فقد علمته كيف يتعود على طاعة المسؤولين والانتظار في طوابير ليحصل على نصف كيلوغرام من الموز المشروط بشراء قطع من الصابون الرمادي».

مثل هذه العقلية الاستهلاكية هي التي ترى في الكاتب أو الفنان التشكيلي مجرد ناطور لا يقدم أي شيء ملموس يؤثر مادياً على مجرى الحياة الاجتماعية الاقتصادية.

تشخص كلمات افتتاح الدكتور محمد العربي ولد خليفة مرض البيروقراطية في ميدان الثقافة:

«صحيح أن هناك مشاكل كثيرة ناتجة عن هذا السرطان أو الداء الخبيث الذي أصاب بعض أجهزتنا وفصل بيننا وبين بلوغ الأهداف، رغم وضوح المبادئ والمنطلقات. إنها البيروقراطية. إنه التعامل من بعيد، إنها برودة العلاقات الانسانية، وكيف يا ترى يستطيع المبدع، الكاتب أو الشاعر أو الباحث أو الناقد، أن ينهض بهذه الرسالة وهو يعاني دوار هذه الدوامة. وقد سبق أن اتخذت إجراءات لا أول ولا آخر لها، وشكلت هياكل متداخلة وأعطيت سلطة لا نعرف مصدرها أو هدفها لأشخاص فأنحرفوا بها، واعتبروها ملكيتهم الخاصة».

إن هذا الكلام على البيروقراطية قيل بعد ثلاث سنوات تقريباً من حكم الشاذلي بن جديد، وهو يعني، بالتالي، أن البيروقراطية أصبحت دولة داخل الدولة، بمعنى أن «وضوح المبادئ والمنطلقات» المشار إليها لم تقدر أن تلغي البيروقراطية، لكن الوضعية تفسر بعدم وضع «المبادئ والمنطلقات» تلك محل تطبيق صارم في الميدان، وبعدم تجانس الأهداف لدى المسؤولين في

المؤسسات ذات الطابع الثقافي، إلى جانب تجميد القانون والتحليل عليه حيناً، وتأويله حسب المزاج الشخصي حيناً آخر لتحقيق أهداف شخصية بحتة. إن هذه الحالة توضح إلى حد ما أن «المبادئ والمنطلقات» التي تحدث عنها الدكتور ولد خليفة، لم تصبح قضية الجميع ومسؤولية الجميع، عدا عن الجهل بالقانون أيضاً نظراً لنسبة الأمية العالية في المجتمع الجزائري. ولعل «لجنة القراءة» في الاذاعة والتلفزيون تصلح أن تؤخذ كنموذج لدراسة مشكلة «البيروقراطية» في الحقل الثقافي.

إن قانون هذه اللجنة مجهول، وربما لا يوجد أصلاً، كما أن اعضاءها مجهولون، وينادون للعمل فيها دون مراعاة اي معايير وضوابط فكرية او فنية. وفي الأغلب، تلعب المصادفة دوراً رئيسياً في تشكيل مجموعة العمل التي تكون اللجنة. أما عن العلاقة بينها وبين المنتجين فنتم كالآتي:

يُرسل مؤلف الكلمات أغنية، أو السيناريست سيناريو فيلم ما إلى الادارة المركزية للاذاعة والتلفزيون، حيث يبقيان زمناً، ثم يحولان إلى مدير «لجنة القراءة»، الذي هو مجرد اداري بحت، فيمكن أن عنده زمناً آخر، وبعد ذلك يحولهما بدوره إلى «لجنة القراءة» للحكم عليهما من طرف عضو أو عضوين، وهذه العملية تستغرق زمناً طويلاً نظراً لعدم تفرغ اعضاء اللجنة، إذ أن جل الأعضاء يعملون في جهات اخرى لا تمت إلى الاذاعة والتلفزيون بصلة، وفور قبول المادة أو رفضها، يتم تحويلها إلى مدير اللجنة ليرسلها إلى جهات مسؤولة عن التنفيذ داخل إدارة الاذاعة والتلفزيون، حيث تقابل تلك المادة الفنية بالتسويق والتأجيل وربما النسيان. وتستمر هذه الدوامة أعواماً، تؤثر سلباً على المنتج وتشل عزمته، وكثيراً ما سببت في اعتزال الكثير منهم لهذا الميدان، وبذلك فقدنا مواهب كان بالامكان أن تستثمر وتطور وتدعم.

كذلك ينسحب مظهر «البيروقراطية» على مجالات النشر والتوزيع، واستيراد الأفلام وتصديرها، وكذا تصدير واستيراد الكتاب بمختلف أنواعه، وغيرها من المجالات المتصلة بالحياة الثقافية - الفنية. ويبدو ان «البيروقراطية» في مفهوم الدكتور ولد خليفة هي نتاج أفراد في ميدان العمل، في حين ان الواقع يقول بغير ذلك، حيث انها نتاج الاختيار السياسي المطبق في البلاد. وان إلغاءها مشروط بتثوير الاختيار السياسي نفسه. هناك جانب له علاقة بالبيروقراطية وهو الرقابة، تحدث عنها الدكتور ولد خليفة في أغلب كلمات الافتتاح والتعقيبات وملخص رأيه فيها هو:

«الرقابة في رأبي عمل تربوي وتكويني ونوع من التكامل والتواصل بين المبدع والناس الذين يتعاملون معه، حتى إذا كان لديه نقص يكملونه. وهذا ليس بقمع لا بالنسبة للكبار ولا بالنسبة للصغار».

وهنا، ندرك ان الدكتور ولد خليفة لا يفرّق بين النقد والرقابة، وهما في الواقع مختلفان كل الاختلاف، ان لم نقل متناقضان، فالنقد عملية مشروطة بالحرية لا تلغي العمل الفني، إنما تقيمه وتقوّمه بعد نشره أو إذاعته، أما الرقابة فعملية زجرية تلغي العمل الفني، قبل ان يرى النور، نتيجة الاختلاف في العقيدة السياسية أو في زاوية رؤية الحياة الاجتماعية. إن الرقابة شكل من أشكال البيروقراطية لأنها تفرض مسبقاً القيود وحدود التحرك والتفكير ولا تقر بالاختلاف. والبيروقراطية ليست مجرد عملية تعطيل الانتاج، إنما هي موقف سياسي ضد الابداع المختلف. إن استئصال البيروقراطية في الميدان الثقافي الجزائري أدى منطقياً إلى «الفراغ الثقافي». ويعتقد الدكتور ولد خليفة ان هذا الفراغ لم يكن نتاج «الغموض في السياسة الثقافية» ويلقي مسؤولية وجوده على الجميع:

«هذا الفراغ الثقافي الذي أشير إليه نحن مسؤولون عنه مسؤولية كاملة».

أعتقد ان الفراغ الثقافي ليس مسؤولية المنتجين الذين تعترض سبلهم المشاكل المادية والمعنوية، إنما هي مسؤولية الأطراف التي في زمامها الحلول، ومسؤولية الهياكل البيروقراطية والمنطق السلطوي الذي يقابل النقد بالقمع. فالمنتج أصبح يخاف التحدث في بعض المسائل الحساسة، لأنه حاول مراراً ولم يُسمع له. وينبغي ان نعترف بأن النظام السياسي خلق بعض «المقدسات» التي يحرم الاقتراب منها، كأن يؤكد بأن المناقشة مخصصة فقط بخصوص الكيفيات وليس المبادئ، وهذا التحديد قيد ورقابة وبيروقراطية، لأن المبادئ تكون أحياناً خاطئة وتتطلب النقد والغربة. تلك هي الخطوط العريضة للأفكار التي تضمنتها كلمات افتتاح الدكتور ولد خليفة، إلى جانب تحدثه عن التراث والموقف منه، بحيث خرجت بانطباع ان فهمه للتراث لا يتجاوز الفهم المدرسي الكلاسيكي الذي يرى في التراث خلاصة منجزات الحضارات الانسانية في مختلف العصور. كنت أود لوركَر الحديث عن القيم والاخلاقيات السائدة في المجتمع الجزائري، من أجل دراسة البنية النفسية والفكرية والاجتماعية لهذا المجتمع، ونقد العناصر التي ترسخ التخلف وتدافع عنه. كما اتفق معه في ان التراث البربري تراث جزائري، لكنني لست متفقاً أن نقَدِّس هذا التراث، إذ تنطوي جوانب منه على عناصر التفكير الخرافي والاسطوري والمثالي، تحولت مع مرور الزمن وتعاقد التجارب إلى ما يشبه القيم على السلوك، وأفرزت معايير ينبغي الثورة عليها.

لم يقدم الدكتور ولد خليفة منهجاً لدراسة التراث وقيمه. إن النقطة المهمة في رؤيته للتراث تتلخص في عدم فصله بين المدون وبين الناس وحياتهم اليومية. غير انه لم يفصل الحديث حول هذه النقطة البارزة، والعذر في ذلك ان كلمات الافتتاح والتعليقات كانت ثمرة عمل سياسي، وليست ثمرة بحث علمي في قضايا الثقافة والتراث. هذا جانب من الكتاب، ويبقى جانب آخر خاص بآراء

الأدباء والكتّاب والفنانين التشكيليين ورجال المسرح، سنتعرض له بالمناقشة والتحليل فيما سيأتي.

لقد بلغ عدد المثقفين المشاركين في هذا الكتاب ١٤١ مثقفاً بينهم الكاتب، والشاعر، والمخرج المسرحي، والسينمائي، والممثل، والفنان التشكيلي، والموسيقي، والصحافي والراقص. أما المحاور الأساسية التي انصبت حولها التداخلات، فقد تركزت حول الرقابة، والبيروقراطية، وقوانين العمل الثقافي، والتجهيز المادي، والغزو الثقافي، وتفاصيل وقائع الحياة الثقافية الجزائرية على وجه العموم. يلاحظ قارئ الكتاب أن الطابع الغالب على التداخلات هو التذمر والاستنكار لما هو حاصل في الخارطة الثقافية، إذ لم يكن ثمة من مداخلة واحدة تشتم منها رائحة الرضى والاطمئنان، ما عدا رأيين حاولا نفي وجود رقابة السلطة السياسية على الانتاج الفكري والفني، وإن لم ينفيا رقابة الأشخاص كأفراد. وبالطبع، فإن هذين الرأيين لم يمتنبا إلى نقطة مهمة وهي، أن هؤلاء الأفراد هم مسؤولون يعملون في أجهزة السلطة السياسية، ويعكسون موارد أوجهراً موقف تركيبة بشرية في هرم القيادة. وفي الوقت نفسه فإنهم يقومون بالرقابة في ظروف معتمة لم يضمنها القانون بسبب انعدامه، وفي كلتا الحالتين، فإن الرقابة قائمة.

سأقدم في البداية حصيلة آراء هؤلاء المثقفين في كل قضية من القضايا التي كانت محوراً للمداخلات، حتى يعرف القارئ الاتجاهات والتصورات والمواقف المختلفة، ومن ثم سأتابعها بالتحليل والتقد في ضوء معطيات الواقع نفسه، وما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع ليصبح قادراً على ترجمة الآمال، وتحقيقها بشكل ملموس ومزدهر.

يجمع هؤلاء المثقفون الطاهر وطّار، عمر البرناوي، السيد فرنان، رشيد بوجذرة، السيد عبدالمجيد، عمّار بلحسن، علي الشللي،

السيد ملياني وغيرهم، بأن الرقابة موجودة. غير ان بعضاً منهم يلصقها بالأفراد والبعض الآخر يلصقها بالسلطة السياسية. ولكي تتضح الصورة أكثر نورد آراء هؤلاء كاملة. يقول الطاهر وطّار:

«الجدير بالتنويه، ان الدولة الجزائرية لم تمارس علينا اية رقابة، وكل ما هنالك ان بعضهم يخالفك الرأي فيطبق عليك رقابته الخاصة».

ويسجل رشيد بوجذرة الرأي نفسه تقريباً:

«هنالك مشكلة الرقابة، وقد قال عدد من الاخوان انه لا توجد رقابة، وأنا اقول: توجد رقابة ولكنها ليست آتية من السلطة الثورية او الحكومة. لكن هنالك رقابة أخطر، وهي الرقابة الشخصية، إذ يوجد اشخاص معاقبون برفض انتاجهم في جريدة ما، ونحن نطالب ككتاب ان يزيل ذلك».

أما عمر البرناوي فيؤكد المقولة إياها:

«ونعود إلى ما يسمى بالرقابة، وقد تكلم عنها الاخوان ونحن ضدها، كما نعتز ببلادنا التي لا توجد فيها رقابة، وربما مشكلتنا ان لدينا ما يسمى بالأبوة والاستاذية».

وفي الطرف النقيض نجد السيد عبد المجيد يؤكد:

«إن الثقافة في الجزائر جامدة، والشبان الذين يكتبون يُرفض انتاجهم أو تحذف منه مقاطع بدعوى عدم صلاحيتها. وهذا يحتم على هذه الطاقة البشرية ان تتوجه إلى الخارج».

أما الدكتور عمار بلحسن فيرى أن:

«غياب الديمقراطية في الثقافة سمح لبعض العناصر، التي فشلت في الميدان الاقتصادي والاجتماعي والاداري، بالدخول إلى أجهزة الدولة الثقافية، وتشكيل حصار حول المثقفين والمنتجين الحقيقيين. غياب الديمقراطية في ميدان الثقافة، أدى إلى ان يعبر بعض الافراد عن

أنفسهم خارج إطار مؤسسات الدولة، سواء بالنشر في مطابع خاصة أو بطبع كتبهم في منشورات بطرق غير لائقة».

وتضيف مداخلته أخرى:

«تاريخ الجزائر لم يكتب بعد، والسبب هو الرقابة والتجميد [صفحة ١٤٤]».

وبشأن الثقافة البربرية يقول السيد فرنان:

«سأطرح مشكل الرقابة المفروضة على الثقافة البربرية التي عانت من الكبت وما زالت تعاني لحد الموت. وأطالب أخيراً برفع هذا الحجز عنها [صفحة ١٧]».

ومن أطراف المداخلات التي ناقشت الرقابة مداخلته علي الشلبي:

«على الرقابة ان تلعب دورها في المحافظة على الشخصية العربية الاسلامية، لنلايقع مثلما حدث في فيلم (كحلة وبيضاء)، حيث تُعمد إظهار صورة لينين».

مما لا شك فيه، ان بانوراما الرقابة لا تكتمل إلا بعرض آراء المثقفين الجزائريين بخصوص شبح البيروقراطية المرعب:

«إن المشاكل تراكمت وتخمّرت حقيقة. وهذا لعدة أسباب اذكر منها، البيروقراطية التي طفت على بعض مسؤولي قطاع الثقافة [صفحة ٣٧]».

إن:

«بعض المسؤولين ما زالوا يعرقلون عن قصد مسيرة قطاع المسرح، بالاضافة إلى ان البيروقراطية واستغلال المناصب في أغلب الأحيان تسبب في عرقلة العمال، ولكي يقوم المبدعون بدورهم على أكمل وجه، يجب رفع الحصار عنهم، وخير عامل ينبغي توفيره هو النظام الديمقراطي - محمد بن صالح».

وفي احدى الصفحات نقراً:

«ما كان ينقصنا طيلة ثمانى عشرة سنة هو الحوار بين السلطة العليا وهذا القطاع «الرقص والباليه»، ونحن ضد سيطرة البيروقراطية التي ظلت سائدة. وهذا شيء حقيقي وموجود، ونحن منذ مدة طويلة نطالب الاداريين ان ينظروا إلى القطاع الفني نظرة موضوعية».

كما نقراً لرجال الزهرة:

«هناك عدة نقاط أنطرق إليها وهي أولاً: الطابع البيروقراطي لحطة قسنطينة الاذاعية الجهوية؛ ودور مديرها المعرقل لظهور أصوات فنانيين جدد».

واللهجة نفسها نسمعها عند السيد الاوراسي:

أطالب بتوضيح مستقبل الفنان، وأشاعة الديمقراطية في الاذاعة حتى لا تبقى وكأنها ملك لأشخاص يتحكمون في الفن، وكذلك اعادة النظر في طريقة التسجيل وفي الماطلة، والتعسف المتعمد».

هذه الحصيلة من الآراء المقدمة تتفق جميعها بأن الرقابة قائمة، إنما تختلف فقط في تشخيصها والاشارة إلى مصادرها. هناك آراء تعيدها إلى بنية النظام السياسي الحاكم، وأخرى تعيدها إلى أفراد يعبرون بمواقفهم تلك عن حالة استثنائية ترتبط بالمزاج الشخصي، كما فسر ذلك كل من رشيد بوجذرة والطاهر وطّار وعمر البرناوي. غير ان الحثيات والوقائع تثبت ان الرقابة بالشكلين المتقدمين من طرف المثقفين الجزائريين، هي صيغة من صيغ النظام السياسي. ففي مرحلة «هوارى بومدين»، قُضت الرقابة على كل الآراء التي عارضت مثلاً اسلوب (الثورة الزراعية) كما تم تطبيقها، وزرع وسيط بيروقراطي في قلب حركتها، وفي مرحلة الشاذلي بن جديد، قُضت الرقابة على نقد أسلوب الانتخابات، وبيع الأراضي الزراعية المؤمنة إلى القطاع الخاص في المزاد العلني. إلى جانب ذلك، فإن قانون الاعلام الحالي يحرم الكتابة في موضوعات معينة، ويحلّل

الكتابة في موضوعات أخرى. وأذكر ان الطاهر وطّار نفسه استدعي إلى وزارة الدفاع الوطني عندما نشر قصته: «الزنجية والضابط»، للتحقيق معه فيما إذا كان النقد الذي تضمنته موجهاً إلى الجيش. وقبل ما يقرب من أربع سنوات، عقدنا ملتقى لاعادة كتابة التاريخ الوطني بمدينة البويرة، حضره مؤرخون جزائريون وبعض أوائل مجاهدي ثورة أول تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤، ومن بينهم المرحوم أحمد توفيق المدني، والطاهر بن عيشة، والدكتور محمد العربي الزبيري. وفجأة وصلت برقية من السلطة العليا إلى المحافظة الوطنية للحزب بالبويرة، تطالب بحصار الملتقى ومقاطعته. كما تم الاتصال بالصحف الوطنية لوقف التغطيات الصحافية المكثّسة لأعماله. وفور عودتنا إلى العاصمة وجدنا رسالة رسمية في شكل انذار، أرسلت من طرف الأمين العام لمنظمة المجاهدين السيد يوسف يعلاوي، الذي كان عضواً في اللجنة المركزية للحزب الحاكم أيضاً. وبعد تحريات، أدركنا ان السيد يوسف يعلاوي لم يكن وحده الذي أوقف الملتقى وأجهض أشغاله. إنما الموقف كان متخذاً من طرف القيادة السياسية.

وإذا عدنا الى الوراء قليلاً لنستجلي صورة حرية التعبير في الجزائر، فإننا نتذكر جيداً الحوار الذي بدأ بين الدكتور عبدالله شريط، والاستاذ مصطفى الاشرف وزير التربية الوطنية حينذاك. تلقف الجمهور سلسلة مقالات الدكتور عبدالله شريط بلهفة، ليس لأنها تعكس الموقف الجماعي من قضايا الازدواجية اللغوية والتعريب ومضمون المنظومة التربوية، إنما استقطبت الجماهير لسبب جوهرى آخر، وهو التفاؤل ببداية سقوط «التابو» الممثل في تحريم مناقشة قرارات الوزراء وآرائهم. لكن سرعان ما صدر قرار بوقف ما تبقى من المقالات، وبذلك انتهى «عرس الديمقراطية» في بدايته، وأعيدت إلى الأذهان من جديد فكرة السلطة سلطة والكاظم كاتب، والنقاش بينهما مجازفة ومس بـ (فحولة) الحاكم وهيبته. لقد

تعرض فيما بعد كتاب الدكتور عبدالله شريط: «المشكلة الابدولوجية وقضايا التنمية»، الذي طبعته مؤسسة النشر التابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، للمصادرة بأمر من مسؤولين كبار في الامانة الدائمة للجنة المركزية، وإن أعيد إلى السوق بعد مفاوضات، خلاصتها ان الكتاب يوجه النقد لمرحلة «هوارى بومدين» وليس لمرحلة الشاذلي بن جديد.

إن الامثلة على الرقابة المباشرة متعددة منها، اننا عزمنا في فترة ١٩٨١ - ١٩٨٥ تنظيم سلسلة من الندوات والمحاضرات حول موضوع كتابة تاريخ ثورة اول تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤)، فبدأنها بدعوة السيد أحمد بن طوبال، أحد افراد مجموعة الـ ٢٢ الذين فجروا ثورة اول تشرين الثاني / نوفمبر، ووزير الداخلية في الحكومة المؤقتة، والمدير العام حالياً للمنظمة العربية للحديد والصلب، وأحد العناصر التي تملك جزءاً مهماً من أسرار مرحلة الكفاح المسلح. نجحنا في تنظيم المحاضرة الاولى في قاعة «الكابري» التابعة لوزارة التعليم العالي، والمحاضرة الثانية في قاعة «الموقار»، وعندما اقترب «ابن طوبال» من الخطوط الحمراء، أمرنا بوضع حد لتلك السلسلة من المحاضرات، والسبب الجوهرى يتلخص في ان استمرار تلك المحاضرات سيؤدي حتماً إلى تسمية الاشياء بأسمائها، ونقد السلبيات التي رافقت الثورة، وخصوصاً ان بعض العناصر المسيبة للأخطاء ما زالت تشغل مسؤولياتها في الحزب والحكومة والمؤسسات المختلفة. فضلاً عن تفرية عائلات كثيرة تورطت في الخيانة والانضمام المادي والمعنوي الكاملين إلى صفوف الاستعمار الفرنسى.

إن أخطاء زملاء المثقفين الذين تحدثوا بالتبسيط على الرقابة والبيروقراطية، تبدو في انهم يرون المشكلات في مجال الآداب والفنون فقط، ولا يرونها في المجالات السياسية والاقتصادية

والزراعية والاجتماعية والثقافية كافة، على نحو انها كل لا يتجزأ. وإذا أردنا ان نتحدث عن الرقابة والتهديد في الميدان الأدبي، فإننا سنعطي أمثلة شتى. فهناك عدد كبير من الأدباء الجزائريين خضعوا للتحقيق في وزارة الدفاع الوطني ومصالح الأمن المركزية والولائية. وقد حقق معي الأمن مرتين، وحققت معي وزارة الدفاع الوطني مرة واحدة، وذلك بسبب قصيدة انتقدت فيها سلبيات الحزب الحاكم، ومداخلة نقدية شاركت بها في مهرجان محمد العيد الخليفة في بسكرة. وفي كلا التحقيقين طلب مني ان أوقع على وقائع التحقيق، وان أكف عن نقد السلطة. ورفضت التوقيع، فسحبت مني بطاقة تعريفني، وبقيت في وزارة الدفاع إلى يومنا هذا. والأمر نفسه حصل مع الشاعر عبدالعالي رزاق، الذي وقّع على محضر التحقيق معترفاً بأخطائه. أما الشاعر محمد زيتلي فقد حقق معه أمن ولاية قسنطينة، في حين استدعي الطاهرين عيشة من قبل أمن دائرة «سطاولي» وحقق معه. ولقد سجن الفنان الجزائري الموهوب «لونيس أيت منقلات» بتهمة حيازة السلاح، لكن الواقع يناقض ذلك، إذ دبرت له التهمة لاضفاء شرعية إدخاله السجن.

هنالك أمثلة متعددة للقمع المادي والمعنوي. فالسياسي ورجل الدين «عباس مدني» وجماعته ادخلوا إلى السجن بتهمة الدعوة إلى إسقاط الحكم وتغيير النظام. وانني إذ اختلف جذرياً مع أطروحات تيار عباس مدني، واعتبره تياراً رجعيّاً يدعو إلى تطبيق أفكار تقليدية رجعية لا تمت إلى جوهر الاسلام بصلة، لكنني ضد اللجوء إلى عقوبة السجن. لماذا لم يحاوره هؤلاء حواراً عقلانياً وامام الجماهير الشعبية وفي مختلف أجهزة الاعلام الوطنية؟ أعتقد ان السلطة السياسية كان بإمكانها ان تستعيز عن القيد والشرطة بالحجة العلمية، لإقناع الشعب كطرف معني أولاً وأخيراً. والتخلي عن الحوار يبرز ضعف حجة السلطة كما تبدو في التطبيقات والحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

إن الصورة التي نقدمها عن الرقابة والبيروقراطية باعتبارهما وجهين لعملة واحدة، لا تعني أن النظام السياسي الجزائري يكرر المكارثية أو الستالينية، إنما نريد أن نؤكد أنه لا يفعل، الآن، ذلك ربما بسبب أن الجزائر لا تملك ايدولوجية علمية محددة بشأن الايدولوجية الاشتراكية التي أراد ستالين أن يحاصرها بفرديته، أو الايدولوجية الرأسمالية التي أرادت المكارثية أن تبني حولها الاسوار، لكي لا تتسلل إليها رياح الشيوعية أو الاشتراكية. إن التباين الذي لاحظناه في نظرة المثقفين الجزائريين إلى الرقابة، يذكرني بتعليق فلاح جزائري بسيط قال لي:

«اعتقد أن المشكلة ليست بيننا، نحن الفلاحين والعمال، وبين الحكومة كقيادة. نحن لا نلتقي بأعضاء الحكومة. نراهم في التلفزيون ونقرأ عنهم في الصحف. نحن لا نلتقي بالمثقفين من كتاب وصحافيين وفنانين. نحن نقرأ لهم في الصحف ونشتري كتبهم من المكتبات. ونسمع المطربين عن طريق الراديو. هؤلاء يلتقون بالوزراء والرئيس، واعتقد أنهم يخبرونهم عنا بالغلط. ويتقنون عنهم إلينا بالغلط هذه يا ابني محنتنا ومأساتنا، فمتى يسقط الوسيط لتتضح العلاقة؟».

وننتقل الآن إلى تقييم حصيلة آراء المثقفين الجزائريين حول معطيات الحياة الثقافية نفسها، أي مضمون الحركة الثقافية، ومن ثم مناقشة محاور مستجدة مثل: «الفراغ الثقافي - الغزو الفكري والفني». يقيم الدكتور محمد العربي ولد خليفة الواقع الثقافي في الجزائر بقوله:

«شخصياً، أحبي شجاعتكم في مواجهة المشاكل لصالح الثقافة الوطنية خلال مراحل المناقشة، والملاحظات التي تكون أحياناً عنيفة ولكنها صادقة وناتجة عن الواقع المريض الذي عاشته الثقافة والمثقفون لمدة ١٥ عاماً [صفحة ٢٣]».

ويشاطره الرأي أحد المناقشين:

«لقد وصلنا إلى مرحلة من أجل أن نتقدم، ولكن حدث العكس، بسبب كثرة الاقتراحات والأقوال وقلة العمل. وهذه مأسأتنا، وهذا ما يفسر الفراغ الثقافي الموجود الذي لم يكن في الأساس مشكلاً فلسفياً أو خطأً تاريخياً، بل هو فراغ مقصود. والدليل على ذلك أن الإدارة منسجمة ومتماشية مع هذا الفراغ [ص ٦٩]».

تتسم هذه الآراء بالتعميم، وعدم التركيز على المعطيات ذات الطابع المادي والمعنوي على نحو مفصل ودقيق، وهكذا نجد الدكتور عبد المالك مرتاض أكثر اقتراباً من المشكلات، إذ ينتقد المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع التي:

«لم تؤد دورها كاملاً في يوم ما، وخاصة بالنسبة للكتاب، حتى أنني أطلقت عليها مأساة الكاتب الجزائري، والإنسان يبقى في حيرة فيما يخص وظيفة هذه الشركة. فأهدافها غير معروفة، وسياساتها الثقافية يسودها غموض كبير. أعضاء لجنة القراءة فيها ليسوا من أهل الاختصاص».

ويسجل الكاتب إدريس خضير رأياً مشابهاً فيما يخص الطبع والنشر:

«عملية الطبع تكاد تكون في الجزائر مفقودة».

ويدعم هذا الرأي السيد بن علي:

«الشركة الوطنية للنشر والتوزيع هي عائق للمنتجين، لأنها تسببت في فشل الكثير من الكتاب».

وبالنسبة إلى المجالات، فإن السيد يخشي يلاحظ بأنها «مهدة بالإنقراض». ويسجل الشاعر طموح عبد الله بأن:

«الأغنية عندنا مريضة أو في حالة احتضار».

وأن:

«التراث وواقع الموسيقى القسنطينية في تقهقر [صفحة ١١١].»

وفيما يتعلق بالمرح والسينما، فإن الآراء تجمع بأن:

«السينما الجزائرية في حالة تدهور مستمر».

إن:

«وجدنا في سنة ١٩٧٨ - ١٩٧٩ أربع عشرة فرقة مسرحية بولاية قسنطينة، وانخفض هذا العدد إلى أن أصبح أربع فرق، وهذا راجع إلى عدم وجود المقرات، والسبب الثاني هو كون هذا المسرح «مسرح الهواة» دخل تحت إشراف الاتحاد الوطني للشعبية الجزائرية [صفحة ١٥٩].»

وحول هذه الوضعية يؤكد السيد بن رقطان بأن:

«الثقافة في بلادنا تسودها فوضى كبيرة».

نبداً أولاً بقضية النشر والتوزيع، ثم نأتي إلى وضعية المسرح، والغزو الثقافي منذ الاستقلال. ومؤسسات النشر والتوزيع التابعة للدولة كانت من اختصاص وزارة الاعلام والثقافة أو الحزب، وهما الجهتان الرسميتان اللتان من اختصاصهما تعيين مديري النشر والتوزيع. وإذا تأملنا ملياً قائمة المديرين الذين تعاقبوا على مسؤولية الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، فإننا نجد أغلبهم كانوا من الكتاب والمؤلفين مثل: محمد بن عمار الصغير، عبد الرحمن ماضي، خلاص الجيلالي، وهؤلاء أعضاء عاملون باتحاد الكتاب الجزائريين، ولهم مؤلفات في شتى حقول الثقافة والفكر، وقد سبق لهم أن عانوا من مشكلات النشر قبل تعيينهم في هذا المنصب الحساس. وهنا يطرح هذا السؤال: لماذا إذاً حدث ما حدث في مجال النشر والتوزيع، رغم وجود هؤلاء على رأس المسؤولية؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، تجدر الإشارة إلى أن هذا القطاع لم

تؤممه الدولة كاملاً، إذ سمحت بوجود قطاع النشر والتوزيع الخاص. ونتيجة لذلك، فإننا نجد عدة مطابع ودور نشر خاصة، وفضلاً عن ذلك، فإن بعض الوزارات تمارس الطبع والنشر وعلى رأسها وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ووزارة التربية الوطنية، ووزارة الشؤون الدينية التي تمكّنت من إصدار جريدة ذات طابع ديني، إلى جانب الاتحادات العلمية والثقافية والمهنية التي تصدر مجلات وتطبع كتباً. وأوافق الآراء التي أجمعت بأن حركة الطبع والنشر في الجزائر مشلولة، ولا تستجيب لقاعدة القراء التي تكبر يوماً بعد يوم، ولا تخدم هدف تعميم الكتاب وجعله ضرورة حيوية لا يستغني عنها أحد.

إن أزمة النشر في الجزائر لا تعود إلى الوسائل المادية أو الطاقات البشرية، إنما تعود إلى عدم تحويل الطبع والنشر إلى قضية وطنية ذات بعد حضاري. فالوسائل موجودة، إذ تؤكد التقارير بأن مطبعة «الرغاية» مثلاً، تعد أكبر مطبعة في إفريقيا كلها. كما أن أغلب الصحف والمجلات الجزائرية مثل: الشعب، المجاهد باللغة الفرنسية، الجيش، المجاهد بالعربية، الجزائر الأحداث، مجلة الوحدة، الثورة الإفريقية، الثورة والفلاح، تملك مطابع فضلاً عن مطابع الحزب، بعضها حديث وبعضها الآخر تقليدي، لكنها قادرة لو استعملت بحكمة أن تقضي على مشكلة الطبع في البلاد. إذأ، فالمشكل هو مشكل أشخاص يتميزون بالبيروقراطية، وإلا، فما معنى أن يبقى كتاب ما أكثر من عامين في الأرشيف دون أن يجد الطريق إلى المطبعة؟ والشركة الوطنية للكتاب تملك الصلاحيات المادية للطبع في الخارج. فلماذا لم تستغل هذه الصلاحيات لتطبع في المشرق العربي وأوروبا وحتى في إفريقيا لتوسع من دائرة نشاطها وتخفف من الضغط المزعوم على المطابع الموجودة في الجزائر؟ لقد قامت الشركة الوطنية للكتاب بمحاولة في هذا المجال مع «دار الشروق» في بيروت، لكنها ظلت محدودة وسرعان ما توقفت،

ويمكن القول بأن تلك المحاولة تمت من أجل الإسراع في طباعة كتب بعض المقربين من الشركة، أو المسؤولين الكبار لإرضائهم لا غير. يذهب الطاهر وطّار أبعد من الدكتور مرتاض وإدريس خضير بقوله:

«إن انعدام النشر لعب دوراً كبيراً في خلق هذا الخلط، لكن القرار السياسي الذي بقي عالقاً إلى اليوم زاد الطين بلة».

اعتقد أن النشر غير منعدم كلياً كما قال الطاهر وطّار، إنما هو محدود وضعيف جداً ويخضع للعلاقات الشخصية حيناً وللميول العقائدية أحياناً، والدليل على وجود هذا النشر، وإن كان بطيئاً ومتخلفاً، أن الطاهر وطّار نفسه طبع كل مؤلفاته بواسطة الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، وفي آجال مقبولة إذا قورنت بالمدة الزمنية الطويلة التي طبعت فيها مؤلفات كتّاب آخرين.

أما فيما يتعلق بـ «المجلات»، فإن متتبعي حركة النشر في الجزائر يجمعون بأن هذا الحشد من النشريات يكرر بعضه وبشكل نمطي. إذ إن كل المجلات التي عرفت الجزائر لم تستطع أن ترقى إلى المستوى المطلوب الذي وصلته يوماً مجلة «الآداب» لسهيل إدريس، أو مجلة «المجلة المصرية»، أو مجلة «الزمننة الحديثة» الفرنسية، وذلك لسبب بسيط، هو أن هذه المجلات لا تملك مشروعاً فكرياً أو فنياً متحضراً ومستوعباً لأطروحات الحركات الفكرية والفنية المعاصرة في العالم. وعلاوة عن ذلك، فإننا نسجل غياب مجلات متخصصة في المسرح والسينما والفنون التشكيلية، والموسيقى والرقص، والفكر الفلسفي واللسانيات وغيرها من حقول المعرفة والعلم. ثمة تجارب ومحاولات أولى لكنها أجهضت قبل وقوفها على أقدامها. كان بالإمكان أن تتطور مجلة «المجاهد الثقافي» التي كانت فعلاً بادرة تستحق الإحترام، لكنها توقفت نهائياً. كما أن مجلة «الشاشستان»، المتخصصة في المجال

السينمائي، كانت محاولة طيبة، لكنها بقيت تدور حول نفسها دون أن تعرف التقدم إلى الأمام، مما جعلها تسقط في الرداءة وفي الديماغوجية السياسية، كأن تصبح ناطقة بلسان الفرنسيين العاملين في السينما بشكل مكشوف.

أما التوزيع واستيراد الكتاب، فهما مشكلان معقدان يفصحان عن غياب الخطة والسياسة في هذا المجال الحيوي، كما أشار إلى ذلك الدكتور عبد المالك مرتاض. إن الكتاب الجزائري والصحيفة والمجلة الجزائرية مجتمعة لا توزع توزيعاً مضبوطاً، سواء في داخل البلاد أو خارجها. ولكسر رتابة التوزيع، كان الأمل معقوداً على مشروع تأسيس الألف مكتبة، غير أن هذا المشروع أبطل لأسباب غير معروفة. أما إذا جئنا لنقيم عملية التوزيع في الداخل، فإننا نجدتها مقتضبة ومقتصرة على بعض المكتبات الكبرى في المدن الرئيسية ك: وهران والجزائر وقسنطينة وعنابة، في حين تبقى الولايات المتحدة الصغيرة والدوائر والبلديات والمدارس، البعيدة عن مراكز طباعة وتوزيع الكتاب والمجلة والصحيفة، تعاني من الغياب المستمر لما يطبع وينشر في تلك المراكز الكبرى المذكورة. إن دورة تفقدية عبر البلديات والدوائر تؤكد لنا غياب سياسة توزيع منضبطة ومبنية على أسس علمية، تعترف بأن الثقافة ملك للجميع وليست ملكاً لأبناء المدن الكبرى.

أما توزيع الكتاب العربي والأجنبي في الجزائر، فتلك مأساة أخرى. فالكتاب الذي يطبع في الخارج لا يصل إلى الجزائر إلا إذا مرت عليه سنوات طويلة وأفقدته الأحداث نكهته الخاصة، وفي أغلب الأحيان، فإننا لا نتصل بتلك الكتب على الإطلاق. فقد صدرت كتب عن البنيوية والرواية الحديثة ومسرح اللامعقول والفلسفة الوجودية، وغيرها من الإتجاهات والتيارات الأيديولوجية والفنية، ولم تدخل إلى الجزائر ليطلع عليها وتنتقد. وبذلك ينطبق

على القارئ الجزائري المثل القائل: «إن الزوج المخدوع هو آخر من يعلم». إن الأمر لا يتوقف عند استيراد الكتاب، إنما يشمل المجلات والصحف الكبرى في العالم بأسره التي لا نجد لها في البلاد، ما عدا بعض المجلات التجارية التي لا تقدّم صورة حقيقية عن الحركة الإعلامية والثقافية في الأقطار العربية، أوفي الغرب، أو أفريقيا، أو آسيا، أو استراليا، أو نيوزيلندا. وفقر المصادر الإعلامية والثقافية في السوق الجزائرية، إلى جانب وجود مجلات وصحف وطنية تكرر بعضها إلى حد النمطية، أديا إلى جمود إعلامي ثقافي في البلاد، ساهم بشكل ملحوظ في محاصرة الحوار الثقافي الخلاق المتعدد الأبعاد.

لقد أثار المشاركون في هذا الكتاب مشكلة المسرح وحدودها وأبرزوها في شقين: الأول، مادي كانعدام المقرات الملائمة والكافية وتوفير المعدات التقنية لمنتجي وعمال المسرح. والثاني، يتعلق بالنصوص المسرحية التي تجد أمامها الرقابة الصارمة في حال تعرضها بالنقد لأخطاء ترتكب في الواقع الاجتماعي بكل بناه. المعلوم أن في الجزائر نوعين من المسرح هما: المسرح الرسمي، ومسرح الهواة. غلبت على المسرح الرسمي الجراة في معالجة وعرض النصوص المقتبسة من بريخت، أو غارسيا لوركا، أو غوغول، وغيرهم من كبار كتّاب المسرح في العالم، أما مسرح الهواة، فإن «صيغة الاستفزاز» التي تبناها جعلته يثير حفيظة المسؤولين، حيث نُظر إليه على أنه لا يمارس النقد الموضوعي، ولا يدعو إلى مثل علينا، إنما يحاول أن يعارض النظام بشكل مهذب. وإن كان في مرحلة «هوارى بومدين» اعتبر من طرف النقاد وبعض السياسيين، كمساعد لحل المشكلات الاجتماعية من خلال إثارتها ونقد الجوانب المظلمة منها. ولعل توقف مسرح الهواة بشكل عملي، كان مرتبطاً بتوقف الجامعة عن تنظيم حملات التطوع إلى القرى الزراعية كما سلفت الإشارة.

كان بإمكان مسرح الهواة أن يرسخ تقاليد جديدة في الخلق المسرحي الجماعي تالياً وإخراجاً، وتدميراً للبنية المسرحية الكلاسيكية، غير أن عوامل سياسية وثقافية وفنية ساهمت في عدم نضج التجربة وأزدهارها، منها أن أغلب الشبان الذين انضموا إلى فرق مسرح الهواة لم يصقلوا مواهبهم بالدراسة الأكاديمية العميقة، ثم إخضاعها للحياة وعناصر التقدم فيها. إن مسرح كاتب ياسين باعتباره ممولاً من طرف الدولة، ارتبط في البداية بقضايا التحرر في العالم كله، لكنه أدخل نفسه في مشكلات لغوية كالدعوة إلى الكتابة بالدارجة كبديل من الفصحى، فضلاً عن الدعوة إلى البربرية التي اعتبرتها بعض الاتجاهات السياسية كمحاولة لتهديد «التعريب»، والتشكيك في قدرة اللغة العربية الفصحى على أن تكون لغة المسرح الثوري، الذي يغير الواقع ويضيف إليه الجمال والقيم الأخلاقية الرفيعة.

إن اختيار كاتب ياسين أدى بشكل غير مباشر بالدكتور عبد المجيد مزبان، وزير الثقافة والسياحة السابق، إلى القول بأن مستقبل المسرح الحقيقي في الجزائر هو المسرح الذي سيعتمد اللغة العربية الفصحى وليس الدارجة. وخلاصة القول، فإن المسرح الجزائري لم يجد بعد هويته التي تميزه عن باقي حركات المسرح في العالم، أما المحاولات المبذولة فهي لا تزال في طور التكوين، وإن وجدت في طريقها الكثير من المعوقات المادية والمعنوية، التي تحدّ من انطلاقها واكتناز التجربة وتفجيرها إيجابياً.

يتفق المشاركون بأن مظاهر الغزو الثقافي تتحدّد في المسلسلات والأفلام والمراكز الثقافية الأجنبية والمجلات والاسطوانات، وهي في اعتقادهم «تسيء إلى الأخلاق العربية الإسلامية». ويلاحظ أحدهم بأن:

«تلك المجلات الخليعة مستوردة من طرف وزارة الإعلام والثقافة».

أماخطورة المراكز الثقافية الأجنبية وخصوصاً الفرنسية منها، فهي:

«تبث سمومها الرامية إلى ضرب وحدتنا الوطنية وتطلعائنا المشروعة في تعميق الإلتناء الحضاري العربي الإسلامي للشعب الجزائري».

أعتقد أن الإتصال الثقافي والإعلامي بين الدول في العصر الحديث أمر لا بد منه، ولا يستطيع أحد أن يضع له حداً، إنما المسألة ينبغي أن ينظر إليها من زاوية ضرورة ترقية الإنتاج الوطني وتشجيع روح المبادرة الخلّاقة، وخلق البيئة الثقافية الفنية المثلى في البلاد، حتى تكون بديلاً حقيقياً لما تقدمه الدول الأخرى. وبتحقيق هذه العملية، نتمكن من تحويل الغزو الثقافي إلى حوار بين الثقافات، لتبادل الخبرات وانتقاء ما هو ملائم وقادر على مشاركتنا في صياغة الإنسان المنشود داخل المجتمع الذي نأمل. إن شكوى الغزو الثقافي التي نسمعها هنا وهناك، تنطوي على الخوف والشك في «الذات» وقدرتها على إقامة الحوار مع الآخر. في بريطانيا مثلاً، عشرات من المراكز الثقافية والجمعيات الدينية، والتيارات السياسية العاملة في العلانية، والصحف والمجلات المتعددة المشارب الأيديولوجية من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، لكن بريطانيا لم ترفع شعار «الغزو الثقافي» لسبب بسيط هو، أن بريطانيا تعرف تماماً التكوين النفسي والسياسي والأيديولوجي للشعب البريطاني، وتدرك، بالتالي، أن ما تقدمه له من ثقافة ومادة إعلامية، وما توفره له من حرية التعبير داخل الأحزاب المتعددة وأجهزة الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة، هو الحصن الحصين الذي يقيها من الذوبان في الآخر. قالت لي سيدة بريطانية في إجابة عن سؤال بخصوص انفتاح بريطانيا الثقافي ما يلي:

«إننا نأخذ من هنا ومن هناك، ولكننا نعرف كيف نتبنى وكيف نعطي لذلك صفاتنا الخاصة».

وهذا لا يعني أن الجوائز مطلوب منها أن تستورد كل شيء أو تقبل كل القيم في داخل المجتمع الجزائري، إنما المشكل هو أن السياسيين يشكون من الغزو الثقافي وبعض مظاهر الانحلال، في حين نجد أنهم هم الذين وقَّعوا ويوقعون على بروتوكولات التعاون الثقافي والفني، وأشرفوا بأنفسهم على استيراد ما سموه بالغزو الثقافي والفكري الممثل في أفلام رعاة البقر، والأغاني الخليعة، والأفلام التي تمجِّد قوة الشرطة والعسكر، وتحثفل بالبطولة الفردية، وغيرها من الصفات التي تتناقض مع مثل الإنسان الذي نريد تكوينه وصياغته في مجتمعنا.

تلك هي أهم القضايا التي أثارها كتاب: «حوار حول قضايا الثقافة» إلى جانب تطرقه إلى فرعيات مثل: ضرورة توسيع شبكة دور السينما والمسرح والمكتبات والمراكز الثقافية وتوفير الكتاب الجديد، وهي كلها نقاط جديرة بالإهتمام وإعادة النظر لتحسينها وتدارك النقص من أجل تجاوز ما سمي بـ «الفراغ الثقافي»، الذي لا يمكن في الواقع تجنبه دون توفير حرية التعبير وتشجيع عمليات الخلق والإبداع، وكسر البنية البيروقراطية القائمة، تلك العناصر التي تعتبر بمثابة الشرط التاريخي لبناء ثقافة المجتمع ومجتمع الثقافة.

ثنائيات متناقضة

أحمد طالب الإبراهيمي

يستمد كتاب الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي: «من تصفية الإستعمار إلى الثورة الثقافية» أهميته من زاويتين: أولاًهما، أن الكاتب يعبر بشكل مباشر عن رأي السلطة السياسية في الجزائر، باعتباره شغل ولا يزال مناصب وزارية متعددة، إلى جانب كونه عضواً في المكتب السياسي للحزب الحاكم وثانيتهما، أنه دخل في مناقشة قضايا ومفاهيم فكرية وثقافية معقدة لم ينته النقاش حولها، سواء داخل الجزائر أو خارجها، نظراً لكونها أبرز المسائل التي من دون تحديدها والوصول إلى اتفاق نظري حولها وممارسة عملية لها، يصعب حقاً أن نستوعب مضمون أي حياة سياسية أو اجتماعية، ويصعب أيضاً تحديد عناصر الهوية والأيدولوجية.

حاول الدكتور أحمد طالب أن يدلي برأيه كرجل سياسي وكمثقف في جملة من المسائل هي: «الأصالة والمعاصرة»، و «الثورة الثقافية والإصلاح الثقافي»، و «التعريب والإزدواجية اللغوية»، و «الامة والقومية». فضلاً عن تقييمه لمواقف وبعض كتابات الكاتب الوجودي الفرنسي البير كامو تجاه ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤، وكذا دعوة الدكتور طالب لتوحيد بلدان المغرب العربي.

إن قارئ الكتاب يخرج بانطباع أولي وهو، أن الكاتب يلح إلحاحاً شديداً على التوفيق بين هذه الثنائيات، من وجهة نظر ترى أن الحل السليم لمشاكلنا يكمن فيها. قبل مناقشة آراء الدكتور طالب الأساسية ينبغي القيام بعرضها أولاً، ثم العمل على نقدها بكل موضوعية فيما بعد.

يحدد الدكتور طالب مفهومه لـ «الأصالة» في استعادة التراث الوطني وإحيائه. وهكذا يلمس قارئ كتابه المذكور أن «فكرة» الماضي عنده ذات سلطة قوية، وهي ليست جديدة على الفكر العربي، إذ نجدها بسهولة في أطروحات الاتجاه السلفوي في حركة الفكر العربي النهضوي أو الحالي. نقرأ في «صفحة ٣٦» ما يلي:

«فقد كنا منذ عشر سنوات نكافح ضد النظام الإستعماري لبعث الأمة من مرقدتها، أما اليوم، فإننا نكافح ضد التخلف لتشديد دولة عصرية، ولكن الغاية في كلتا الحالتين هي «الرجوع إلى الأصل».

والرجوع إلى الأصل يعني في نظر الدكتور طالب:

«التمسك بشخصيتنا والإعتزاز بشعبنا والتكيف مع متطلبات عصرنا».

ويوضح الفكرة بقوله:

«فقد آن الأوان بعد أن استعادت الجزائر مقاليد أمرها واسترجعت ترابها أن نعود إلى [حياتنا الأصلية]. وأن نحافظ كأشد ما تكون المحافظة على طبايعنا وقيمنا الخاصة».

أما التكيف مع متطلبات العصر فيعني عنده (مسايرة العصر) و (استيعاب الحضارة التقنية). وذلك لأن:

«القيم الراسخة في نفوسنا تقوم على ترجيح الجانب الروحي. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الشغل الشاغل عندنا هو الجمع بين القيم المادية التي كثيراً ما رأينا الغرب يروجها باسم التقدم والفعالية، وبين القيم الروحية التي كثيراً ما استمات الشرق في الدفاع عنها باسم

المبادئ الأخلاقية من أجل التمييز بين الحق والباطل».

تلك هي الآراء الأساسية بخصوص الأصالة والمعاصرة عند الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي. إن نقطة الخلاف هي أنه يتحدث عن التراث من وجهة نظر تعميمية وليس كتفاصيل ومداخل متداخلة. من هنا، اتسمت نظرتة إليه بالتعميم وعدم الدقة. إن التراث الجزائري أو العربي الإسلامي أو الغربي لا يمكن إطلاقاً تلخيصه في كلمة واحدة وهي «التراث»، فهناك التراث العمراني والطبي والقانوني والفلسفي والديني والأدبي والموسيقي والأخلاقي وغيرها، إلى جانب القيم السائدة وغير السائدة في مجتمع من المجتمعات، وهذا التراث وهذه القيم ليسا من إنتاج حقبة تاريخية واحدة أو جيل واحد أو طبقة واحدة، ولذلك، فإن التحدث عن التراث ينبغي أن يحدد جيداً زمنياً ومكاناً وتفاصيل حتى تكون المعالجة منهجية وذات نتائج علمية مثمرة. ومن ثم، فإن الدكتور طالب ينظر إلى التراث وكأنه خال من العقد والسلبيات والجوانب الرجعية. إن هذه النظرة أحادية البعد وغير نقدية، إذ أننا نجد بسهولة قيماً ونصوصاً تراثية تمثل عقبة أمام التقدم الاجتماعي والإقتصادي والثقافي. إذا كانت الإقطاعية مثلاً جزءاً من تراثنا، فهل يعني ذلك أنه لا بد أن نقبل بها؟ وإذا كان الحكم الفردي جزءاً من تراثنا السياسي، فهل يفرض علينا قبوله لمجرد أنه تراث؟ أعتقد أن مجموعة كبيرة من أخلاقياتنا وعناصر تفكيرنا السلبية نجد لها مقابلاً في تراثنا الأخلاقي في الماضي، من جهة، وقد تمثل، من جهة أخرى، استمراراً لها في حياتنا الاجتماعية والسياسية، ولذا، ينبغي أن ننتقد هذه الأخلاقيات ونرفضها، لأن النظرة التعميمية والتقييدسية للتراث تنفي الصراعية فيه وتؤدي بالتالي إلى تجميده.

أما مقولة: «الرجوع إلى الأصل، أو العودة إلى حياتنا الأصلية»، فهي أيضاً غامضة ومضنية. إن الثورة التحريرية عام ١٩٥٤

أكدت بنتائجها أن «الأصول» لم تنقطع ولم تنف من الوجود، إذ أن الثورة التحريرية نفسها هي مضمون ذلك «الأصل»، إذ تم الدفاع عن وحدة التراب الوطني واللغة العربية والدين الإسلامي والثقافة البربرية. ومما لا شك فيه، أن سنوات الحرب هي عنوان ترسيخ لتلك الأصول التي أشار إليها الدكتور طالب إشارة عابرة، ولم يفصل عنها الحديث. ولكن «الرجوع إلى الأصل والعودة إلى حياتنا الأصلية» لا ينبغي أن يعنيا الإنقطاع عن الحاضر. كما أن عبارة: «العودة إلى حياتنا الأصلية» ليست خالية من الإبهام والإستغلاق والتعميم، لأن حياتنا الأصلية ليست كلها إيجابية، فمن منا لا يذكر كيف كانت العشائر تتناحر على المياه والمراعي وحدود قطع الأرض، وإذا تأملنا بانوراما الحياة الزوجية التقليدية، وهي جزء «من حياتنا الأصلية»، فإننا نجد لها متخلفة ورجعية في أغلب الأحيان، إذ أن العلاقة الزوجية لا يقررها الحب والتفاهم بعد الاختلاط بين الرجل والمرأة، إنما تقررها المكانة الاجتماعية، أو القرابة العائلية، أو العنف، إذ كثيراً ما سلطت عشيرة ضغوطها وسلطتها على عائلة أخرى، لتفرض عليها في النهاية القبول بتزويج ابنتها لرجل من رجالها.

أما النقيصة الأخرى في معالجة الدكتور طالب للتراث والمعاصرة فهي، النظر إلى تراث الغرب على أنه (الحضارة التقنية). إن الغرب ليس مجرد تقنية، إنما هو فلسفة وقوانين وآداب وفنون جميلة ونظم إقتصادية وأيديولوجيات. إن النظرة إلى الغرب على أنه مجرد منتج لـ «التقنية» غير موضوعية، وإن الدعوة إلى استيعاب «الحضارة التقنية» بفصلها عن أرضيتها الفلسفية والفكرية والعقائدية تنطوي على كثير من المزالق، وفي النهاية لا تنجح، إذ إن الدعوة الحقيقية ينبغي أن توجه إلى استيعاب «الروح» التي كانت وراء إبداع هذه التقنية. ثم أن النظر إلى الغرب نظرة معادية مطلقة غير إنسانية ولا علاقة لها بالمنطق والموضوعية، هو ضرب من

اللامعقول، فمن جرّب العيش في المجتمعات الغربية يجد أنها لا تفكر كلها تفكيراً واحداً، أو تمارس أخلاقيات واحدة. ففي داخل المجتمعات الغربية فكر وأخلاق وممارسة ذات طابع تقدمي إنساني مشرق، لا بد من التمازج معها والعمل معها على توحيد عناصر التقدم في الفكر العالمي، وإيجاد سبل اللقاء والتعاون.

يقرر الدكتور طالب بأن قيمنا ترجّح الجانب الروحي، في حين يرجّح الغرب الجانب المادي. أعتقد أن هذه الفكرة خاطئة، لأن دراسة ميدانية لمجتمع من المجتمعات العربية، تفصح بأن قسماً من أفراده يتكالبون على الماديات على النحو الذي يتكالب قسم من أفراد المجتمعات الغربية. ثم ما المانع من المطالبة بالماديات الضرورية وهي حق ولا تقوم حياة ما من دونها؟ وفي مكان آخر يقول الدكتور طالب، بأن مهمتنا هي العمل على الجمع بين الجانبين المادي والروحي. أي أنه بذلك يعترف بأن الجانب المادي عنصر أساسي لقيام حياة اجتماعية في مكان وزمان ما. ووفقاً لأرائه، فإنه يعني بالمادي «الحضارة التقنية الغربية»، وهنا نتوقف لنقول، بأننا تمكنا من شراء مصانع كبرى ومتوسطة وصغرى، ولكننا لم ننتج التقنية، والسبب يعود إلى أننا استوردنا الشكل ولم نتعامل مع الجوهر، أي فهم فلسفة التقنية واستيعابها نقدياً وعملياً جنباً إلى جنب مع أساسها الفكري المنطقي الذي أبداعها، وهنا يكمن مأزق حياتنا الفكرية والأيدولوجية في العصر الحديث. فالدكتور طالب تحدث كثيراً عن التراث الشعبي، ولكنه لم يعرفنا بهذا التراث، فماذا يمكن أن نأخذ من الموسيقى الأندلسية، وتقنيات رسوم تاسيلي، ومسرح الحكواتي، والشعر العامي، والمعمار العربي الإسلامي؟ وماذا يمكن أن نأخذ من الصناعات التقليدية؟ وماذا يمكن أن نعدّل في أساليب الإنتاج وغيرها من الجوانب المتعلقة بالتراث؟ ثم ما هي القيم الأخلاقية التي يرى أنها جديرة بالاستمرار في حياتنا السياسية والاجتماعية؟ ثم لست أدري لماذا

أهمل الدكتور طالب التطرق بالتفصيل إلى عناصر التراث العربي الإسلامي في مختلف الدول العربية، حتى نتبين علاقة مضمون التراث الجزائري بكل ذلك، باعتبار الجزائر جزءاً لا يتجزأ من التراث الحضاري العربي الإسلامي في بعده الإفريقي والآسيوي والعالمي؟

إن النتائج الأولية التي يستخلصها ناقد الكتاب تتمثل في أن رؤية الدكتور طالب للتراث ضيقة ومحدودة، ولا يدعمها منهج علمي نستطيع من خلاله أن نتعرف على التفاصيل والقوانين المكونة لذلك التراث. فهو لم يدرس التراث البربري نهائياً، سواء كما هو مجسد في الحياة الاجتماعية، أم في الفنون التقليدية، أم الأغنية والقصيدة الشعرية. فضلاً عن ذلك، فإنه لم يدرس نقدياً المذاهب الكبرى التي ساهمت في تشكيل القانون الجزائري كالمذهب المالكي مثلاً، للتوقف على سلبياته وإيجابياته في ضوء الحياة الجديدة، التي يدعو طالب إليها عن طريق بناء الدولة العصرية التي لم يعرّفنا على فلسفتها الأيديولوجية المحددة.

وفي مجال «الأصالة والمعاصرة»، تطرق إلى مسألة التعريب والإزدواجية اللغوية. ويقف الدكتور طالب مع التعريب، غير أن التعريب عنده لا ينبغي أن يتم بسرعة، إذ يقترح التعريب المرحلي لأن:

«الإزدواج اللغوي سوف يتواصل في الجزائر سنوات بل عشرات السنين، لأن التعليم باللغتين هو وحده الذي سوف يضمن النجاح والتفوق في المرحلة الإنتقالية من التعليم الإستعماري إلى التعليم الوطني الاصيل».

وهو يوافق على تبني الإزدواجية لسبب هو أنه:

«في نظرنا ليست من المبادئ العقائدية، بل تشكل مرحلة من مراحل تطورها».

وحتى نعرف تماماً موقفه من الإزدواجية اللغوية، نقتطف من كتابه هذا المقطع:

«إن الجزائر سوف تضطر في هذه الفترة التي لم نسترجع فيها شخصيتنا الأصلية كاملة ولم يعم استعمال العربية فيها، سوف تضطر لإجتياز مرحلة يكون فيها للغة الأجنبية المتداولة (الفرنسية) أهمية كبرى في التخاطب والتفاهم بين الناس، وليس معنى ذلك أنه يجب الاستمرار في تعليم الفرنسية على نفس المنوال الذي جرى به ذلك التعليم قبل الاستقلال».

في ضوء هذا المقطع، نفهم بأن الدكتور طالب ليس مع التعريب الشامل والفوري، بل هو يؤكد على ضرورة إبقاء اللغة الفرنسية، ليس كمجرد لغة ثانوية للبحث العلمي في المستويات العليا، إنما كلفة للتخاطب والتعامل الإداري اليومي. وهذه ثنائية أخرى في تفكير الدكتور طالب، نجدها بالتالي كأمر واقع في الحياة الجزائرية، إذ أن أغلب دواليب الإدارة تعمل بالفرنسية، كما أن هناك منابر إعلامية بالفرنسية تعتبر أقوى من مثيلتها العربية حالياً. إذا عدنا إلى التطبيق، فإننا نجد الدكتور طالب، أيام توليه لوزارة الاعلام والثقافة، قد أسند المناصب الإدارية الكبرى في الوزارة لعناصر مفرنسة، وهكذا نجد الأمين العام للوزارة عبد القادر قاصد علي مفرنساً، ومدير الثقافة مالك حداد مفرنساً، وكذا السيد أحمد فاصلة الذي عينه مكان مالك حداد، فضلاً عن مديري الاعلام وهما السيدان مرزوق وزروالة وهما مفرنسان. والأمر عينه ينطبق على المستشار العام السيد إبراهيم حسبلأوي، الذي عين فيما بعد كمدير عام بالوزارة. والسيد محمد رزوق مدير الوثائق، والسيد مراد بوشوشي مدير السينما، وجميع المستشارين التقنيين ونواب المديرين، ما عدا عبد الحميد السقاي نائب مدير الثقافة إذ ذاك. لقد أسندت هذه المهمات للمفرنسين في الوقت الذي كانت فيه كادرات معربة ذات كفاءة عالية في ميادين الاعلام والثقافة. فماذا

نفهم من كل هذا؟ اعتقد أن الإزدواجية اللغوية كما هي، كنظرية وممارسة عند الدكتور طالب، لا يمكن أن تنفصل عن الجانب العقائدي الذي أراد أن ينفيه في كتابه هذا، بل هي تدخل في صميم العقيدة، لأنها ذات علاقة بالفكر والأخلاق. هنالك عدة مفاهيم في الكتاب تتطلب النقاش مثل: «القومية والأمة»، و«الثورة الثقافية والإصلاح الثقافي»، و«وحدة المغرب العربي» دون باقي الأقطار العربية الأخرى، وهي كلها تفصح عن ثنائية في التفكير والممارسة.

إن مشكلة التيار الذي يمثله الإبراهيمي تكمن في نظرته إلى الغرب والتراث العربي الاسلامي نظرة تعميمية إطلاقية، حيث إن قيمة الغرب في تقييمه هي «التقنية»، أما الآداب والفنون والعلوم الإنسانية والأخلاق فلا يعيرها اهتماماً خاصاً. وفي ضوء ذلك، نفهم بأن التيار السلفوي في حركة الفكر العربي المعاصر، يريد أن يقول بكل حسم بأن الثقافة الغربية خطر علينا، وفعل مضاد لثقافتنا. إن القول بضرورة نقل «التكنولوجيا» دون الخلفية الفكرية والثقافية التي هي العامل الموضوعي المنتج لها، تدخلنا في حوار عقيم، ومحاكة لا طائل من ورائها. فالدعوة إلى استيعاب تقنية الغرب لا تتم موضوعياً دون استيعاب فكر وأخلاق الغرب. والاستيعاب هنا لا يعني «النقل»، إنما يعني التعمق النقدي في الخلفية الثقافية الأيديولوجية للوصول إلى استنباط القوانين الأساسية، التي تكون في مجموعها ما يصطلح على تسميته بـ «الروح المبدعة» في المجتمعات الغربية، سواء في حقل «التقنية»، أم في حقول الفكر والآداب والفنون التي لا تنفصل عن بعضها البعض إطلاقاً. إن الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي يحث قراءه على ضرورة استيعاب تقنية الغرب في ميدان العلوم التكنولوجية، لكنه لا يحثهم على استيعاب الفكر الفلسفي، والأطروحات الأدبية والفنية الجديدة في الغرب. كما لا يحثهم أيضاً على استيعاب أنظمة الغرب السياسية

ودراستها ليس من وجهة نظر عدوانية، إنما من وجهة نظر تحليلية نقدية تنتصر للعقلانية والديمقراطية.

أعتقد مجدداً بأن رؤية أفراد التيار السلفوي غير موضوعية، فالغرب ليس غرباً والشرق ليس شرقاً. أعني بذلك أن الغرب نفسه تيارات مختلفة ومتضادة، منها الامبريالي والاشتراكي والفوضوي والليبرالي. كما نجد الأمر نفسه في المجتمعات الشرقية أو الجنوبية. إن الغرب ليس كله أمراضاً ومخاوف، أي أنه ليس كله مصدر الغزو الثقافي الإمبريالي كما يرى الإتجاه السلفوي، لأن دراسة للبنى المختلفة المكوّنة للمجتمعات الغربية، تفضي بنا إلى استخلاص نتائج غاية في الأهمية والطرافة، منها، أن المجتمعات الغربية تعج بالصراعات المذهبية المتمثلة في صراع بين قيم الحرية والعبودية، والتقدم والتخلف، وحكم الفرد وحكم الجماعة، وتتمثل أيضاً في الصراع المحتدم بين تيارات تشجع فكرة الإستعمار، وأخرى تتحمّس للإزدهار الثقافي والاقتصادي، وتدعو بكل هدوء وثقة إلى احترام التنوع العالمي الذي يخدم وحدة الشعوب وتعاونها المتكافئ في المجالات كافة. والخطأ الذي يقع الإتجاه السلفوي فيه - والدكتور طالب واحد من أفرادهِ - عند محاولة الإتصال بالغرب، هو اللجوء إلى سلبه مصداقية الريادة في مجالات الفكر والأخلاق، وإسنادها إلى «الذات»، وإذا لم يجد في «الذات» ما يبرر ذلك، فإنه يلجأ إلى إطلاق تسميات «الغزو الثقافي» و «أخلاق الرذيلة» و «تراث الشعوب الكافرة»، وغيرها من التسميات والنعوت على طروحات الفكر الغربي المعاصر، وبذلك يسقط هذا التيار بشكل غير مباشر في صليبية فكرية جديدة، تلغي في النهاية «الثقافة» النقدية المتحضرة مع الثقافات والحضارات الأخرى.

أقر بأن الغرب الإستعماري مارس الغزو الثقافي والفكري إبان مراحل الإستعمار، ويحاول الآن بعد استقلال البلدان المستعمرة

أن يمارس التأثير الثقافي الأيديولوجي، ولكن العيب الآن يقع على البلدان المستقلة التي أصبح لها رؤساء ووزراء وسفراء وأعلام وأنشيد وطنية وحدود جغرافية، إلى جانب الاعتراف الدولي الرسمي. يمكن تشخيص هذا العيب في نقطتين: الأولى، تتمثل في عدم ديمقراطية أغلب هذه الدول التي تحكمها الأجهزة العسكرية. وفي موقفها العملي السلبي من الثقافة والفكر والفنون، حيث تضعها دائماً في العربة الأخيرة من قطار التنمية، مما يرسم حالة «الفقر الثقافي والفكري الذاتي». والثانية، تتمثل في القيام، نيابة عن الجماهير المحكومة، بتوقيع بروتوكولات التعاون الفني - الثقافي، واستيراد ما تسميه بالتالي «الغزو الثقافي الفكري» السلبي، ومن ثم ترفع عقيرتها لتدينه فيما بعد. والملاحظة الجديرة بالتسجيل بخصوص هذه النقطة، هي عملية الاستيراد الثقافي - الفني نفسها، التي لم تخضع يوماً للغربة وفقاً لشروط وظروف المجتمعات العربية. والجزائر تصلح نموذجاً لتأمل هذه الفوضى. كما أن هذا التيار لم يفتح بشكل جدي ومسؤول ملف ثقافات وحضارات وتجارب إنسانية أخرى، قديمها وحديثها، لدراستها عملياً قصد فهمها، ثم استيعابها وتمثلها وإخضاعها لـ «الذات». إن دولة قوية مثل بريطانيا، لجأت في المدة الأخيرة إلى إرسال فريق من المبعصحيين ومثقفين إلى اليابان لدراسة تجربة هذا البلد في المكان عينه، وقد نشرت أبحاث وتحقيقات هذا الفريق في جريدة «التايمز» على حلقات، تتبّعها الجمهور البريطاني بشغف، ليس لأنها إضاءة لبلد شرقي يكاد يتحول إلى أسطورة تكنولوجية في العصر الحديث، إنما لأن بريطانيا تريد أن تستوعب جدياً «الروح المبدعة» للمجتمع الياباني في المجالات الاقتصادية والثقافية والفكرية والتنظيمية والإجتماعية كافة، لا لتقلده، إنما لتكون مثل هذه الخطوة التي قامت بها مساعدة لتأمل نفسها من خلال عقد المقارنة مع الآخر. من هنا، فإن مقولة رؤية الذات من خلال مرآتها الخاصة في هذا

العصر قاصرة، إذ لا بد من رؤيتها أيضاً من خلال مرايا الإضافات الحضارية للشعوب الأخرى.

كان بودي أن يدعو الدكتور أحمد طالب إلى الانطلاق في إنجاز ما قامت به بريطانيا إزاء تجربة اليابان وغيرها من التجارب، إذ ليس من العيب أن نصارح أنفسنا بأننا لا نعرف حقيقة ما يجري في أغلب المجتمعات الغربية والشرقية والإفريقية بشكل عام. كل ما نعرفه لا يتعدى مجموعة من «الكليشيهات» التي أكل الدهر عليها وشرب، وأغلبها ينظر إليه من زاوية ضيقة، ألا وهي زاوية «الغزو الثقافي والفكري». وفي هذا السياق نتساءل: ماذا نعرف عن الحركة الأدبية، أو التيارات العقائدية، أو التنظيم الزراعي والفلاحي، أو الحياة الاجتماعية بكل تفاصيلها لبلد مثل السويد، الذي يعتبر بلداً متقدماً في هذا العصر؟ نحن نتحدث عن السويد كبلد للسياحة وكمكان لإفراغ الشحنات العاطفية لا أكثر، في حين أن السويد، في الحقيقة، ليست مجرد مكان لممارسة الحرية الجنسية. أعتقد أن التشبث بترائنا وقيمنا ينبغي أن ترافقه عملية نقدية علمية، تنتصر لشروط الحرية والتقدم والعدالة، إلى جانب انفتاحها العملي على منجزات البلدان الأخرى، حتى لا نتخلف عن قطار التطور العالمي. إن تراثنا يصبح عقبة في طريق مستقبلنا إذا ما جمّدناه في زمنه، التراث الحقيقي هو من يستطيع أن يتجاوب بمرونة مع معطيات تغيرات العصر، أي أن يقفز خارج نفسه دون أن يضيّعها. وهنا نتذكر مقولة «فرانتز فانون» العميقة:

«نريد الجزائر مفتوحة للجميع، حيث تنمو فيها العبقريات، هذا ما نريده. وهذا ما سننجزه. نحن لا نعتقد بأن هناك في مكان ما قوة قادرة أن تقف في طريقنا».

وهو يعني أننا لا نبني شيئاً مختلفاً ضمن إطار الإضافات العالمية، إلا إذا وعينا ذاتنا وعياً نقدياً وانفتحنا على الآخرين انفتاحاً

عقلانياً، دون عقد وأحقاد وافكار عدوانية مسبقة، تخون المنطق والموضوعية والصدق.

لقد ألححت كثيراً على توضيح ما ينبغي أن تكون عليه علاقتنا بالغرب والشرق، لأصحح فكرة «التناذب» الفكري والثقافي عند الدكتور طالب:

«الواقع أن الروح المغربية قد برهنت، في كل الأحوال، على نزعة عقلانية، وليس من قبيل المصادفة أن ابن خلدون - قد ولد في هذه الأرض المغربية - هو الذي أرسى قواعد فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، وإلى جانب نزعة الشك التي سبقت «ديكارت»، تمتاز الثقافة الجزائرية بالحس الجمالي».

وهنا نقول بأن ابن خلدون ليس نتاج العقلية الجزائرية فقط، إنما هو نتاج الحضارة العربية الإسلامية في حوارها مع الحضارات العالمية الأخرى. أما أسبقية نظرية ابن خلدون في التاريخ وعلم الاجتماع، فإنها لا تلغي ما سبقها من اجتهادات الطبري أو هيرودوتس، ولا تلغي منجزات الحضارة الفرعونية والأشورية والهندية... إلخ.

إن ابن خلدون ينبغي أن يُدرس كقيمة مضافة، جاءت نتيجة الاستيعاب الخلاق لروح الحضارات الأخرى. وفي الوقت نفسه، فإن منجزات ابن خلدون لا تلغي أيضاً ما حصل من تطوير ملحوظ لنظرية التاريخ وعلم الاجتماع من خلال تطبيقاتها الحية على المجتمعات المعاصرة ميدانياً. أما القول بأن الثقافة الجزائرية تتميز بالحس الجمالي، فهو قول غامض، لم يوضح الدكتور طالب عناصر هذا الجمال، سواء على مستوى الشكل أم المحتوى. فهو لم يحلل العناصر الجمالية في قصائد الشاعر الشعبي عبد الله كريبو الذي ذكره في صفحة ٨٢، كما أنه لم يدرس البنية الجمالية

لرقصات بلاد القبائل التي أشار إليها في الصفحة نفسها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن الحس الجمالي هو القاسم المشترك بين جميع الثقافات الإنسانية الراقية، أكانت عربية أم صينية أم أميركية أم سوفياتية.. فصفة «الحس الجمالي»، إذاً، ليست مقتصرة على الثقافة الجزائرية فقط.

يعتبر الدكتور طالب أن نشر التعليم في الجزائر وتعميمه ثورة، في حين نلاحظ بأن البرامج الدراسية الجزائرية تتضمن موضوعات ذات صلة بالفكر الرجعي، فضلاً عن ذلك، فإن ما تم من خطوات في هذا الميدان ما هو إلا مجرد إصلاح تربوي يدين أغلبه إلى النظم التربوية الفرنسية والألمانية (المدرسة الأساسية نموذج لذلك) والأمـر نفسه ينطبق على الهيكلة ونظام الشهادات وطرق التدريس. إن متأمل الكتب المقررة في المدارس والثانويات والجامعات، يجدها، بشكل عام، تـكـرّس قـيماً متناقضة يتجاوز فيها الإشتراكي، والوطني الضيق، والقومي العربي، والليبرالي. هذا من حيث المحتوى. أما من حيث الشكل، فإن التقليدية هي القاسم المشترك للموضوعات التي تحتويها تلك الكتب والبرامج الدراسية، والدليل على ذلك، أن القصيدة الحديثة غير مدرجة فيها، بل ينظر إليها نظرة ازدراء وكأنها عدو لدود للقصيدة العمودية، مما أدى ببعض المثقفين الجزائريين لأن يقول عنها بأنها مؤامرة على التراث العربي، ويعني بذلك قصيدة النثر وقصيدة التفعيلة. هذا على سبيل المثال لا الحصر، ناهيك عن التيارات الحديثة في مجال الرواية، والقصة القصيرة، والمسرح، وفن المعمار المعاصر، التي نادراً ما نجدها تدرّس في المدارس المتوسطة والثانوية والجامعات.

إن الخلاف مع الدكتور طالب يتحدد في أنه يعتبر تعميم التعليم ثورة ثقافية، بغض النظر عن القيم السائدة في المجتمع والبرامج الدراسية ومضمون الإعلام، وبهذا المفهوم الضيق يمكن القول بأن

جميع الدول التي عممت التعليم قامت بالثورة الثقافية، وهذا غير صحيح. يقول الدكتور طالب:

«إن الثورة الثقافية لا تتحقق إلا إذا تحققت الثورة في حد ذاتها، وحدث تحول جذري في النظام الإقتصادي والسياسي والإجتماعي، وبناء على ذلك، فإن ما قد يظهر في ميدان الأدب والفن من إنتاج، لا يمكن أن يعتبر ثورة ثقافية حتى ولو أتى أصحابه بشيء له وزن في معايير الخلق والإبداع [...] والحقيقة أن مفهوم الثورة الثقافية لا يفصل من الناحية التاريخية عن الكفاح الذي تخوضه الشعوب من أجل تشييد مجتمع اشتراكي. فالثورة الثقافية لا تنجح إلا إذا توافرت بعض الشروط: فلا بد من وضع حد لاستغلال العمال وحرمانهم من حقوقهم، كما هو الشأن اليوم في ظل الأنظمة السياسية القائمة على المصلحة المادية وحدها... ولا بد من أن تصبح خيرات البلاد بيد الدولة، ولا بد أيضاً من أن يساهم العمال مساهمة فعالة في تسيير المؤسسات وفي تدعيم المبادئ الديمقراطية في البلاد، وأخيراً، لا بد من أن تتغلب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة».

يظهر من خلال هذه المقاطع أن الدكتور طالب يولي للبنية التحتية أهمية مطلقة في إنجاز الثورة الثقافية، وفي هذا يتفق مع النظرية الماركسية اللينينية، لكنه لم يتجاوز الطرح التقليدي لهذه النظرية التي ترى أن الدولة هي قمة المجتمع الاشتراكي، أن النظرية الماركسية اللينينية قد تطورت، وأصبحت تنظر إلى الدولة كعقبة للإنتقال إلى المجتمع اللاتطقي، إذ أصبح الموظفون السامون يشكلون طبقة ذات امتيازات إجتماعية، وسلطة سياسية تتناقض في الجوهر مع واقع العمال والفلاحين، إذ كيف يعقل أن نسوي بين عامل يتقاضى ثلاثة آلاف دينار جزائري شهرياً، وبين وزير يتقاضى عشرين ألف دينار جزائري شهرياً، فضلاً عن احتكاره للقرار المعنوي والمادي. إن الدكتور طالب لا ينظر إلى الثورة الثقافية على أنها المساواة بين أفراد المجتمع. أي الثقافة التي يנהجها المجتمع «اللاتطقي»، وبمعنى آخر، فإن الدكتور طالب لا يدعو إلى تكريس

ثقافة الطبقة العاملة في المجتمع الجزائري. وهنا يكمن الغموض في أطروحاته إن لم أقل التناقض. ثم انه ينفي إمكان قيام الأدب والفنون بالثورة الثقافية. وهنا نقول بأن الثورة الثقافية لا يمكن أن تتم فقط على مستوى البنية التحتية دون البنية الفوقية، إذ لا بد من مشاركة البنيتين في تحقيق الثورة الثقافية على نحو عضوي لا فصل بينهما. ومما لا شك فيه، أن فشل أغلب تجارب العالم الثالث في هذا المضمار يعود إلى هذا الفصل، وإلى غياب أيديولوجية واضحة، سواء أكانت اشتراكية علمية أم ليبرالية رأسمالية.

إن الدكتور طالب في التحليل الأخير، يتحدث عن الثورة الثقافية كمفهوم تجريدي وليس كواقع مادي حي في زمن ومكان محددين، ولذلك لم يقدر أن يسمي علناً القيم والقوانين، وأنماط السلوك، وشكل النظام السياسي، وأساليب الإنتاج الزراعي، التي ينبغي تكريسها في المجتمع لتحقيق ثورة في العقل والنفسية. ونتيجة لذلك، فهو لم يحدد الاشتراكية المراد تطبيقها، وعند مقارنة آرائه بمحتوى الميثاق الوطني، نجده لا يخرج عنها قيد أنملة. وفي ضوء ذلك، نفهم أن الدكتور طالب لا يتبنى الاشتراكية العلمية رغم تحدثه عن العمال كأفراد مجتمع وليس كطبقة حاكمة قيماً وثقافة وأيديولوجية. أما النقطة الأخرى التي يلح عليها عبر مقالات كتابه هذا: «من ليل الإستعمار إلى الثورة الثقافية» فهي «الجزائر كأمة وقومية». وهنا نجده يتفق مع الميثاق الوطني الأول الذي رأى النور في عهد الرئيس الراحل «هواري بومدين»، ومع الكاتب الجزائري المعروف مصطفى الأشرف في كتابه: «الجزائر: الأمة والمجتمع». إن اعتبار الدكتور طالب للجزائر «أمة» يتناقض مع النظر إليها كجزء من الأمة العربية. كما أن إعتباره لها «قومية» يتناقض مع أطروحات القومية العربية. مما يجعلنا نقول بأن أطروحات الدكتور طالب تتميز بالوطنية المحدودة. ونجد صدق لذلك بشكل واضح في دعوته الملحة (في صفحات ٣٩ - ٤٨) لتحقيق وحدة

بلدان المغرب العربي، دون الالاحاح على تحقيق الوحدة العربية الشاملة.

هناك قضايا كثيرة في كتاب الدكتور طالب تستحق النقاش والتقويم. مثل تعليقاته على كتابات الكاتب والمفكر الفرنسي البير كامو، وهي تعليقات ذكية وموثقة وإن كانت لم تتطرق إلى مناقشة الجوانب الفنية في إبداعات كامو، فضلاً عن عدم الإلمام الشامل بكل ما كتبه هذا المفكر عن الجزائر، وخصوصاً يومياته الخاصة التي نشرت حديثاً في إنكلترا في كتاب تحت عنوان: «مقالات مختارة»، والتي تبرز فعلاً مواقف البير كامو، وتعبر عن رؤيته العبثية غير الموضوعية للجزائر وللكون أيضاً.

التأسيس للانعرالية

مصطفى الأشرف

يعتبر النقاد كتاب السيد مصطفى الأشرف: «الجزائر: الأمة والمجتمع»، مرجعاً من المراجع الأساسية التي تعكس الى حد ما أزمة المفاهيم في خارطة الحياة الفكرية والثقافية والسياسية الجزائرية راهناً. ونتمكن من خلاله أيضاً من الإطلالة على أطروحات الأحزاب السياسية التي عرفتتها الحركة الاستقلالية الجزائرية، فضلاً عن المسألة الزراعية إبان الاحتلال الفرنسي وبعده، الى جانب الصراع على الحكم الذي شهدته البلاد بعد الاستقلال مباشرة. سوف نكتفي في هذه المقالة بمناقشة مفاهيم الوطنية والأمة والقومية عند السيد مصطفى الأشرف، باعتبارها أكثر اتصالاً بـ «الهوية» الوطنية. وتتأتى أهمية المناقشة النقدية لأطروحات الأشرف، من كونه لعب دوراً بارزاً في صياغة الميثاق الوطني الأول وتحديد مفاهيمه المركزية، حيث ان قارئ كتاب: «الجزائر: الأمة والمجتمع»، والميثاق الوطني الأول، يدرك أن ثمة تطابقاً كاملاً بين أطروحاتهما، الى حد يمكن القول أنهما شيء واحد من حيث الجوهر، وهذا ليس بغريب، لأن السيد الأشرف عمل منذ شبابه في صفوف الحركة الوطنية، وكان من أعضاء المجلس الوطني للثورة الجزائرية، ومن بين الزعماء الخمسة الذين اختطفتهم فرنسا إبان الثورة، وقد عمل في التعليم والصحافة، وتقلد مناصب السفارة والوزارة، وعين عضواً في اللجنة

المركزية لحزب جبهة التحرير الوطني. وأكثر من ذلك، فقد كان أثناء مرحلة الرئيس الراحل «هواري بومدين» بمثابة مفكر الدولة ومنظرها، وأبرز الأدلة على ذلك إسناد «بومدين» مهمة التنظير الايديولوجي له أثناء مرحلة صياغة الميثاق الوطني، الذي يمتلئ بأفكار الأشرف كما قلت سابقاً. إن كتابه هذا يؤكد أن الجزائر أمة:

«إن العمل التحليلي الذي ركزنا فيه على التاريخ السياسي للجزائر كرامة ومجتمع، هذا العمل لم يخضع في اعتقادنا، لأي اعتبار، ما عدا الاعتبار الموضوعية التي يتقيد بها كل باحث، [صفحة ٤٣].»

وفي الفصل الثاني المخصص لدراسة «الوطنية في البوادي والأرياف»، يخلط بين مفاهيم الوطنية والقومية والامة:

«والحقيقة أن هذه الحركة مختلفة في طبيعتها عن الحركات القومية التي نشأت في الشرق الأوسط، لأنها قامت كنتيجة حتمية للمشكلة الزراعية العويصة وللتعاضد التسعفي بين طوائف متفاوتة في الحقوق، وكنتيجة للسياسة القائمة على قمع كل حركة تسعى الى استرداد السيادة الوطنية، ولئن كانت الحركة القومية قد نشأت في الشرق الأوسط كرد فعل على الامبريالية الادارية والاقتصادية. علماً بأن هذه الامبريالية لم تكن متغلغلة في البلاد، فإنها بالنسبة الى شمال افريقيا قد نشأت كنتيجة لاستعمار غاشم مستديم [صفحة ٧٥].»

وفي «صفحة ٩٠» يستبدل مفهوم «الحركة القومية» بمفهوم «الحركة الوطنية»:

«وكانت لهذه الحركة الوطنية نفس الخصائص المميزة لجميع حركات المقاومة المعروفة في العالم، وخاصة منها الحركات التي نشأت خلال الحرب العالمية الثانية.»

إن الخلط بين المفهومين عند مصطفى الأشرف يعود الى أنه يعتبر المقاومة في الريف حركة وطنية، والمقاومة على مستوى كل أرجاء البلاد حركة قومية، وهذا يبرزه أيضاً في الفصل التاسع حينما

ناقش ما سماه بـ «أزمة القومية وأصلها»، ومضمون جبهة التحرير الوطني التي لم:

«تهتم بتحديد بنائها لتعمل كحزب له قيادة وله نشاط معين، وله نظام يتقيد به المناضلون، وله مذهب عقائدي للتوجيه، وله سلطة قومية عليا قائمة باستمرار فوق الجميع، ولذلك اضطرت جبهة التحرير الوطني بعد الاستقلال أن تفسح المجال لجيش التحرير لكي يحتل مكان الصدارة».

ويضيف قائلاً:

«بما أن جبهة التحرير الوطني لم يعد لها وجود منذ ١٩٥٨ كحزب بالمعنى المتعارف عليه لهذه الكلمة، فإن السلطة السياسية التي كانت تمثلها والسلطة القومية التي استلمت لقيادة الأمة في معركة المصير، هاتان السلطانان ما لبثتا أن انصهرت الواحدة منهما، في الأخرى تدريجياً حتى أصبح من الصعب التمييز بينهما، [صفحة ٢٨٤]».

نفهم مما عرضناه من أفكار السيد الأشرف أنه يعتبر الجزائر أمة وقومية، ويطلق على الدول: الجزائر، تونس، المغرب، ليبيا، اسم بلدان (شمال إفريقيا)، بدلاً من دول المغرب العربي، كما يسمى مجموعة الدول العربية الواقعة في القسم الآسيوي بدول «الشرق الأوسط»، ويلحق مصر بها، رغم أن الجزء الأكبر من مساحتها يقع في الشمال الإفريقي جغرافياً. أعتقد أن الأشرف انسلق مع التقسيم الجغرافي الذي فرضته الاحتلال الاستعمارية، والتي كانت تهدف من خلاله إلى تمزيق الوحدة الحضارية - النفسية لهذه البلدان التي تنتمي إلى الحضارة العربية الإسلامية في بعدها الإفريقي. ووفقاً لهذه الأطروحات يكون الأشرف أحد المؤسسين للفكر الإقليمي الانعزالي المتأثر بالتنظيرات الاستعمارية في الجزائر بوجه خاص، وفي البلدان العربية بوجه عام. إن مفهوم الأمة عند الأشرف خاطيء، لأنه لا يفصل بينها وبين الوطنية وبين القومية.

يقول الدكتور عثمان سعدي في كتابه: «عروبة الجزائر عبر التاريخ»:

انطلاقاً من التفسير الاسلامي لمفهوم الأمة، وبناء على نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف، فإن التعدد في الشعوب لا في الأمم، سواء في الاطار العربي أم في الاطار الاسلامي، وأن وصف الشعب الجزائري بالأمة الجزائرية يعتبر مخالفة للإسلام ولنصوصه، وهذا ما جعل أنظمة المشرق مع ليبيا، تجمع كلها على عدم وصف شعوب أقطارها بالأمم، ابتداء من السعودية وحتى اليمن الجنوبي [صفحة ٦٥].

ويمضي الدكتور عثمان سعدي أبعد من ذلك، فيدرس مختلف التعاريف لمفهوم الأمة، منها تعريف الفيلسوف الألماني فخته: «الأمة الألمانية تتكون من جميع الذين يتكلمون الألمانية، [صفحة ٦٦].»

وتعريف ستالين:

«الأمة هي قبل كل شيء جماعة معينة من الافراد، وهي ليست جماعة عرقية، ولا جماعة عشائرية، فالأمة الإيطالية الحالية تكونت من رومان، وجرمان، وانزيسك، وعرب. ويجب أن يقال الشيء نفسه عن الانكليز والألمان وغيرهم من الأمم المكونة من اناس ينتسبون الى عروق مختلفة. الأمة جماعة تكونت تاريخياً [صفحة ٦٧].»

إن اطلاق مفهوم الأمة على الجزائر من طرف السيد مصطفى الأشرف بدلاً من مفهوم «الوطنية»، وهو الصحيح المنطبق على حال الجزائر، جاء ليرضي التيارات التي تريد فصل الجزائر عن الاقطار العربية، ليس لمجرد الرغبة في الفصل، إنما لخدمة اغراض الفرانكوفونية والثقافة البرجوازية. إن مفهوم الفيلسوف «فخته» ينطبق على الجزائر، باعتبار أن لغة الآداب والفنون والعلوم والدين فيها هي العربية. كما أن مفهوم ستالين كماركسي تقليدي متشدد يتوافق أيضاً مع حال الجزائر، وهو رد حاسم على التيار الذي يقول

بوجود أعراق متعددة في الجزائر، إذا افترضنا أن البربر عرقياً لم ينحدروا من أرومة العرق العربي، فإننا في التحليل العميق للعوادات والتقاليد وأنماط التفكير وطرائق العيش، لا نجد تناقضاً جوهرياً بين مختلف سكان البلاد، وإن كنا نجد تنوعاً داخل وحدة الرؤيا العامة التي تربط بين الكل، وهي علامة صحة وتقدم وثراء، وليست أساساً لفك عرى التواصل.

إن الثقافة العربية الإسلامية هي القاسم المشترك بين أفراد الشعب الجزائري بشقيها العقلاني والاسطوري. وإذا تعمقنا في دراسة المجتمع الجزائري أنثروبولوجياً، فإننا نجد أعراقاً أخرى اندمجت عضوياً في هذا المجتمع، مثل الأتراك واليهود والفرنسيين والمالطيين والهلاليين والفينيقيين، ومن فضل البقاء من الرومان بعد انتهاء الاحتلال الروماني الذي دام قرناً، وكذلك فإننا نعثر على بقايا مختلف شعوب الدول التي استعمرت الجزائر عبر التاريخ قديمه وحديثه. إذ، فإن أطروحة تقسيم الشعب الجزائري الى بربر وعرب أطروحة مغلوطة، لا تستمد مصداقيتها من التاريخ الانثروبولوجي. صحيح بأن اللغة البربرية استطاعت أن تتجاوز «الموت» وتظل حية في الأشعار والكلام اليومي والأغاني والموسيقى الشعبية وبعض العادات المتميزة، جنباً الى جنب مع اللغة العربية التي دخلت الى الجزائر بجواز سفر الاسلام، لكن هذا الازدواج اللغوي أو الثالوث اللغوي إذا أضفنا الفرنسية اليهما، مسألة لا تؤخذ ذريعة للقول بأن الجزائر أمة، إلا إذا حصل الاتفاق للخروج من الاسلام الذي يقول بالشعوب المختلفة والامة الإسلامية الواحدة. ثم ان مفهوم الامة وفقاً لوجهة نظر ستالين لا تقوم على العرق، إنما تقوم على الحضارة الواحدة. ومفهوم الامة في العصر الحديث تطور وأصبح يحدد بالأيديولوجية الواحدة، وبالتكتلات الاقتصادية والعسكرية.

إن الاستاذ الأشرف ليس وحده الذي يدعو الى تثبيت هذا المصطلح

لتحديد «هوية» الجزائر. ففي مناقشات الميثاق الوطني الأول حدث خلاف جوهري بين جناحين في القيادة السياسية هما: جناح التعريب، وجناح الفرنسية. ان جناح التعريب قال بضرورة الافصاح بأن (اللغة العربية) عنصر أساسي في تشكيل الهوية الوطنية، في حين أصرّ الجناح الفرنسي بأن اللغة العربية هي «جزء من اهتمامات الشعب الجزائري». والهدف والفرق كبيران وواضحان بين كلا التحديدين. وإذا وافقنا السيد مصطفى الأشرف بأن الجزائر «أمة»، فينبغي أن نطلق على جميع الدول العربية الأخرى صفة «الأمة»، فنقول: الأمة العراقية، والأمة التونسية، والأمة الموريتانية، والأمة المصرية، والأمة اليمنية... الخ. في حال اتخذنا تعدد الأعراق معياراً لقياس مفهوم الأمة. ففي مصر مثلاً فراغة وأقباط وأتراك وأرمن و... وكذلك في المغرب بربر ويهود وعرب وإسبان. لكن هؤلاء في النهاية انصهروا في تقاليد متجانسة، ورؤيتهم الفلسفية للكون والحياة تنطلق من جوهر موحد يقلب عليه الطابع الديني في ركيزته الاسلامية.

إذا عدنا الى تحديدات التيار الاصلاحى الجزائري وفي طبيعته الإمام عبد الحميد بن باديس نجده يؤكد بأن:

«الجزائر وطننا والاسلام ديننا والعربية لغتنا».

إذ لم يقل بأن «الجزائر أمتنا أو قوميتنا»، لأنه كان يرى الجزائر جزءاً لا يتجزأ من الأمة الاسلامية. ونتيجة لذلك، يكون هذا التيار أكثر كونية وانفتاحاً من أطروحات التيار الانعزالي الجزائري المحدود الرؤية، والذي يتناقض حتى مع شعارات الدولة التي تقول بالجمهورية الجزائرية بدلاً من الأمة الجزائرية في الأوراق الرسمية والمعاملات الدولية. وقد انتبه الدكتور أبو القاسم سعد الله الى المنزلق، فتحاشاه في كتابه: «الحركة الوطنية

الجزائرية»، إذ لم يطلق على هذه الحركة صفة القومية كما فعل السيد مصطفى الأشرف.

إن مفاهيم الأشرف ليست نتاج تفكير خاص به، إنما هي نتاج واستجابة لأطروحات التيار الفرانكوفوني والتيار البربري الذي يحاول أن يتخذ من اللغة البربرية، والحق في تدوينها ونشرها وممارستها كلغة الآداب والفنون والمعاملة اليومية، مطية للوصول إلى الحكم، علماً أن هذا التيار لم يقدم للغة البربرية أي خدمة علمية ملموسة، ولم يقدّم بجمع تراثها الشعري والقصصي، ولم يدرس علمياً تقاليد البربر وأعرافهم في اختلافها واتفاقها مع الثقافات التي شهدت الجزائر في مختلف الحقب التاريخية. والاصرار على إطلاق صفة «الأمة» على الجزائر لا يهدف إلى تكريس الحقيقة العلمية، ولا يتضمن غرض إعادة بناء عناصر الهوية الوطنية، إنما وُظف لعزل الجزائر عن محيطها العربي الإسلامي، وفسح المجال للتيارات الانعزالية لتعميق الفرقة وتحطيم جسور التواصل الحضاري داخل الجزائر وخارجها أيضاً. كما أن انتشار هذه المفاهيم وعدم نقدها سيسبب «الارتباك» للأجيال الشابة، التي تجد فريقاً يرى في الجزائر «أمة»، وآخر يطلق عليها مفهوم «الوطنية». إن عدم ضبط هذه المفاهيم وتحديداتها قد يكرس تعددية الفكر الانعزالي في المجتمع الجزائري، مما يُبقى الجزائر تدور في حلقة فكرية منغلقة، تنتصر للحدود الجغرافية على حساب العمق الحضاري، وتستمرى لعبة الامتاع والموانسة داخل فوضى الموزاييك الأيديولوجي.

اطروحات تجريدية

قايد احمد

يمكن اعتبار كتاب: «آفاق أساسية للثورة الثقافية» لصاحبه قايد أحمد، مرآة تعكس على الأقل مفهوم السلطة السياسية الجزائرية للثورة الثقافية، وعلى نحو خاص مفهوم مرحلة «هوارى بومدين»، إذ أن محتوى الكتاب عبارة عن مقابلات صحافية ومحاضرات ساهم بها المؤلف عندما كان يشغل منصب مسؤول جهاز حزب جبهة التحرير الوطني الحاكم في البلاد، وهو أعلى هرم في السلطة، وبعبارة أخرى، فإن تلك المقابلات والمحاضرات لم تكن مجرد رأي شخصي، إنما هي تصورات السلطة للثقافة، وخطوط عريضة لبرنامجها الذي طلب من الجهات كافة أن تعمل على تطبيقه في الميدان العملي اليومي. أو كما يقال في الجزائر، فإنها أوامر للتطبيق باعتبارها صادرة من «القمة» الممثلة في جهاز الحزب.

يتضمن هذا الكتاب كلاً من: الثورة الثقافية، تغيير جذري للعقلية، اللغة والثورة الثقافية، الثورة الثقافية، المناهج ومتطلباتها العملية، فضلاً عن تمهيد ركّز فيه قايد أحمد على الدور المنوط بالحزب في إنجاز «الثورة الثقافية» في الجزائر.

يرى قايد أحمد بأن المشكل الثقافي «بقي مطروحاً بصفة غامضة منذ الاستقلال»، وينظر بالتالي إلى أطروحاته على أساس أنها:

«تتطلب تفكيراً عميقاً، كما تستوجب من كل واحد أن يطرح مشكل الثورة الثقافية في جميع مظاهرها، ويجب أن لا نقرأها كما نقرأ مقالاً عادياً، وإنما نعتبرها كنص أساسي نستخرج منه، بعد مناقشته وفهمه وإثرائه، برنامج عمل».

ان هذا المقطع يؤكد ما أشرت اليه سالفاً، وهو أن نصوص هذا الكتاب تقدم وجهة نظر الدولة بخصوص «الثورة الثقافية»، لتطوير مضمونها فقط دون تجاهل أو رفض المنطلقات الأساسية. أي ان المقصود من المناقشة المفتوحة هنا هو تعميق المنطلقات والمحاور نفسها، وليس الإتيان بما يعاكسها أو ينفيها. وحسب معلوماتي الشخصية، فإن مبادرة مسؤول جهاز الحزب في مرحلة «بومدين» السيد قايد أحمد، لم تشهد نقاشاً موسعاً تشارك فيه جميع الشرائح الاجتماعية، وإن حاول بعض الكتاب أن يقدم وجهة نظره في القضية، ولكن على نحو محدود، وبدون التعرض إلى نقد المنطلقات والمحاور المقدمة للنقاش من زاوية صلاحيتها أو عدم صلاحيتها، لتكون نواة لتفجير «الثورة الثقافية» في مجتمع مستقل حديثاً، ولم ينتج بعد تراكمات ثقافياً أيديولوجياً ذاتياً، ولم يهضم أيضاً التراكمات الثقافية الأيديولوجية التي أنتجت المجتمعات الغربية والشرقية على حد سواء في مختلف مراحل تطورها وتقهقرها.

يقدم السيد قايد أحمد في البداية، تعريفاً لمفهوم الثورة الثقافية: «نجد قبل كل شيء مفهوماً واضحاً للثورة الثقافية التي تتطلب: تحطيماً كلياً للمفاهيم والمواقف والتصرفات التي لا تسير أهداف الثورة الاشتراكية، وبعث ثقافة وطنية حقيقية في وحدتها، وشعبية حقيقية في غناها وتنوعها».

وفي مكان آخر يقدم تعريفاً مشابهاً:

«ان الثورة الثقافية معناها إزالة الأوضاع إزالة تامة، أو تغييرها تغييراً

عميقاً بعد أن تكون قد تجاوزتها الأحداث، وأصبحت غير مناسبة بالنظر لمقتضيات تطور الأفراد والمجتمعات، وينطبق هذا على كل قطاعات الحياة وبالأخص على الميدان الثقافي.

ويتعمق مفهوم قايد أحمد أكثر:

«يجب أن نعتبر الثورة الثقافية كمؤسسة جماعية فسيحة الأرجاء، تستهدف إشراء الحياة الاجتماعية وتحريرها، وذلك بإعطاء كل الأعمال، سواء روحية أم زمنية، معنى تطبيقياً واقعياً وإيجابياً. بهذا المفهوم تكون الثورة الثقافية استهدفت تغيير العادات الشخصية والجماعية، والقضاء خاصة على العوامل التي تشكل عائقاً بالنسبة للثورة الاشتراكية، وهنا يبرز أحد شروط الثورة وهو قبول النقد والنقد الذاتي».

ويحافظ المؤلف على المفهوم نفسه في نص محاضرة «اللغة والثورة الثقافية»، مع تأكيد على أن اللغة العربية هي لغة هذه الثورة الثقافية التي نظر لها والتي يدعوها بـ «اللغة التاريخية»، موضحاً أن:

«محنة اللغة تكمن بالذات في المفاهيم الثقافية المزيفة التي يحملها ويدافع عنها المتزمتون والرجعيون والوضعيون الحديون، والتي لا تزيد على أن تكون تقليداً للنفعية الامبريالية، وهي مفاهيم لا تجد مبرراً لها إلا في نطاق النظرة الاجتماعية الرجعية المتأنتية من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية البالية».

وهنا، نجد السيد قايد أحمد يلح على ضرورة التعلق باللغة الشعبية ونبذ لغة النخبة، من زاوية أن «لغة الشعب» هي الأداة المرشحة للتعبير عن المشكلات والطموحات الجماعية، أي أنها أقدر من غيرها على التعبير عن روح الشعب ومرحلته التاريخية. وعند دراسته للعلاقة بين اللغة والثقافة يقول:

«أن ترقية أية ثقافة لا بد أن تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتطور لغتها».

ويؤمن السيد قايد أحمد بالتعدد الثقافي المنحدر من أصل ثقافي واحد:

«ينبغي أن نقول أن هناك ثقافات لها طابعها ونوعيتها يمكن أن تعيش في محيط واحد، كما أن هناك تراثاً ثقافياً عالمياً، وهو نوع من الادخار التاريخي تحقق ونما بفضل تعاقب الحضارات وبفضل عبقریات الشعوب المختلفة، وهذا التراث الموحد لا يشكل عقبة في طريق بروز ثقافات متنوعة، إذ يمكن أن تتحد ثقافات معينة من أصل واحد. لأن هذا راجع إلى أنماط النظم السياسية التي تعاقبت على الأجيال».

وتدعيماً لفكرته هذه، تطرق إلى الثقافات التي عرفت مختلف العصور الإسلامية، حيث أكد أن:

«الثقافة التي سادت في صدر الإسلام وثقافة العصر العباسي وثقافة العصر العثماني قد امتازت كل واحدة منها بطابع خاص».

وإن كانت جميعها منحدرة من أصل واحد وهو الثقافة العربية الإسلامية. ويمضي أبعد من ذلك في ترسيخ حجته على التعدد الثقافي مبرزاً أن:

«النظم الملكية والنظم البرجوازية، وكذلك النظم التي تسير في طريق الثورة الشعبية الاشتراكية تشترك معاً في مفاهيم عدة على الصعيد الثقافي، ولكنه أصبح من البديهي وجود الفروق بين هذه الجماعات لا في التعبير عن الواقع الاجتماعي والسياسي وفي إدراك المشاكل وفي أساليب التنظيم فحسب، بل حتى في السلوك وفي التصرفات الشكلية نفسها».

ذلك هو المفهوم العام للثورة الثقافية عند السيد قايد أحمد، وقبل مناقشتها نعرض آراءه بخصوص غايات الثورة الثقافية والعناصر التي ينبغي أن تتناضل ضدها لخلق ثورة اجتماعية واقتصادية وسياسية، منها محاربة:

«الأنانية، فكرة الكسب والملاذات، محاباة الأقارب والأفكار العشائرية،

اللؤم الأخلاقي والفكري، الكذب والخداع والنميمة، الفساد والافساد، السرقات والاختلاس، الظلم والاستبداد، الطغيان وإضمار الشر، التهاون والاهمال، اللامسؤولية والتواطؤ، استعمال أملك الشعب في الأغراض الشخصية.

وغيرها من العناصر السلبية في المجال الاقتصادي والاداري والأخلاقي. ان قارئ كتاب قايد أحمد يدرك أنه لا يرى نجاحاً للثورة الثقافية إلا بتوظيف الإسلام:

«الاسلام في نظرنا من حيث فكرته ومناهجه ومبادئه وأهدافه عبارة عن ثورة ثقافية مستمرة بآتم معنى الكلمة شريطة أن تتصدى بالتحليل لكل عبادة وعمل».

وفي الوقت نفسه يعتبر ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤ بمثابة ثورة ثقافية، فضلاً عن جانبها العسكري المادي. وينظر بالتالي الى الثورة الثقافية التي عرفتها الصين في الستينات بتقدير ملحوظ لأنها من جهة:

«استطاعت أن تحرك ٧٠٠ مليون نسمة، وأن تزيل العراقيل والعقبات حتى تضي على هذه الثورة الجبارة روحاً فنية في جوهرها وحركيتها وطرقها».

ويعتبرها، من جهة أخرى، نموذجاً آخر يضاف الى نموذج ثورة الاسلام. هذه هي النقاط الاساسية في أطروحات السيد قايد أحمد. والملاحظة الاولى الجديرة بالتسجيل هي أنه يتحدث عن «الثورة الثقافية» بشكل مجرد، دون ربطها بفترة تاريخية معينة ومكان معين، ولذلك، يمكن وصفها بالثورة الطوباوية. صحيح أن المؤلف أراد أن يتحدث عن أوضاع الجزائر، ولكنه لم يدرس البنية النفسية والعقلية والاقتصادية والشروط الاجتماعية لهذا المجتمع بشكل مفصل ودقيق وميداني وفي مختلف الحقب التاريخية. لأن القول بالثورة الثقافية دون معرفة القوانين الجوهرية المتحركة في

المجتمع لا تجدي نفعاً. ان قايد أحمد اعتبر ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤ ثورة ثقافية، ولكنه لم يحدثنا عن مضمون هذه الثورة في ميادين القوانين التشريعية وفلسفتها في مجالات الاخلاق واللغة والزراعة والعلوم الدينية والدنيوية. ولم يحدثنا بشكل مفصل أيضاً عن اختلاف مضمون ثورة تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤ عن الثورات التي سبقتها في الجزائر، حتى نتعرف على الجديد والقديم فيها. ان كارل ماركس مثلاً قال بعد زيارته للجزائر، بأن النظام الزراعي الجزائري في القرن التاسع عشر كان مشاعياً، وبناء على ذلك، فإن البلاد ليست في حاجة للمرور بالمراحل التاريخية التي حددها ماركس نفسه للانتقال الى الاشتراكية. وهذه النقطة لم يدرسها قايد أحمد، كما أنه لم يدرس أسباب زوال هذه «المشاعية» بعد الاستقلال وظهور القطاع الزراعي الخاص بشكل لافت للنظر، ومعرقل للانتقال إلى المرحلة الاشتراكية. إن لم يحدد مساهمة الاستعمار الفرنسي في خلق فئة من الملاك الجزائريين الموالين له والمنفذين لسياسته. وإلى جانب ذلك، فهو لم يحل نقدياً المشروع الثقافي الفرنسي ومضمونه الايديولوجي واللغوي طوال فترة الاحتلال. وهناك ملاحظة ثانية تتعلق بالعصر العثماني في الجزائر وطابع ثقافته، إذ اكتفى بالنظر اليه على أنه يتميز بطابع خاص ومنحدر من الأصل الاسلامي. غير أن التحليل النقدي لهذا العصر في الجزائر يؤدي الى نتائج تؤكد أنه انحرف عن الاصل الاسلامي، إذ أسس الاتراك في الجزائر النظام الطبقي، وشجعوا التفرقة بين المواطنين الجزائريين من جهة، وبينهم وبين الاتراك من جهة أخرى، وتطور الأمر الى أن استولى الاتراك على أفضل ينابيع المياه وخصصوها لأنفسهم فقط، ولعل عدم انغراس الثقافة التركية في الجزائر من أوضح الأدلة على عدم قبول الشعب الجزائري لهذا الحكم. صحيح بأن الاتراك كانوا، في البداية، مسلمين، وحاولوا صد الغزوات الاسبانية وتحجيم

القرصنة الأجنبية، لكن مع مرور الوقت تحولوا الى طرف مضاد للجزائر. وإن دراسة البنية الزراعية والادارية والعسكرية للعصر التركي في الجزائر تكشف عن هذا التحول السلبي الذي أشرت اليه. وبالنسبة الى سلوك الاتراك في بقية الاقطار العربية الأخرى أو في البانيا، فقد تميز بصفة الاستعمار المباشر الفاشم. إن مسألة التعدد الثقافي المنحدر من أصل واحد محفوفة بالمخاطر والمنزلقات، لذا، كان جديراً بالمؤلف أن يميز بالتفصيل وبضرب الأمثلة بين الجوانب الرجعية، والجوانب التقدمية الحية في داخل هذا التعدد الثقافي.

مما لا شك فيه، أن السيد قايد أحمد أراد من خلال أطروحة التعدد أن يعالج وضعية الجزائر، باعتبارها تمثل خصوصية متفردة ضمن الاطار العام للثقافة العربية الاسلامية، في حوارها مع معطيات الثقافات والحضارات الأجنبية الأخرى، غير أنه لم يوضح اطلاقات عناصر هذا التعدد والتفرد، سواء فيما يتعلق بالمحتوى أم الشكل اللغوي. ففي الجزائر توجد اللغة العربية والفرنسية والبربرية، كما توجد أفكار وطنية وقومية واشتراكية ورأسمالية، وهو لم يدرسها بالتفصيل حتى نعرف ماذا تريد أطروحة «الثورة الثقافية» أن تُبقي وأن تزيل. أعتقد أن لغة التعميم التي يتميز بها الكتاب هي السبب الموضوعي في السقوط في تجريدية فكرية تستبعد قوانين وتجربة الواقع. هنالك ملاحظة أخرى تتعلق بمفهوم «الامة»، حيث نجد المؤلف يتكلم مرة عن الامة العربية والامة الاسلامية، ومرة أخرى عن الامة الجزائرية:

«لقد انطلقت الشرارة الاولى للحركة المسلحة اعتماداً على الوطنية وفكرة الامة، التي أدرك الشعب أبعادها ومقتضياتها بفضل النضال السياسي الوطني الشامل، وبفضل الاصلاح الديني».

وبذلك نجده متفقاً مع الميثاق الوطني الأول الذي يعتبر الجزائر

أمة، ومع كل من الاستاذ مصطفى الأشرف في كتابه: «الجزائر: الأمة والمجتمع»، والدكتور أحمد طالب الإبراهيمي في كتابه: «من ليل الاستعمار الى الثورة الثقافية»، والاستاذ محمد طمار في كتابه: «تاريخ الادب الجزائري». وهذا الخلط في المفاهيم أدى الى غموض الرؤية الفكرية في أطروحة الثورة الثقافية عند السيد قايد أحمد. وهناك خطأ آخر وهو اطلاق اسم الحزب على جبهة التحرير الوطني إبان فترة الكفاح المسلح، في حين أن الواقع يثبت عكس ذلك، إذ لم يطلق على الجبهة اسم الحزب إلا بعد الاستقلال. أما خلال حركة الكفاح المسلح، فكانت الجبهة تضم التيارات السياسية كافة التي كانت تنتمي الى الاحزاب الجزائرية مثل: الحزب الشيوعي، وحركة انتصار الحريات الديمقراطية، وحزب الشعب، وجمعية العلماء المسلمين و..و. وأن دراسة الخلافات العقائدية إبان فترة الحرب، تؤكد أن جبهة التحرير الوطني لم تكن حزباً ذا ايديولوجية معينة. إن كتاب: «آفاق سياسية للثورة الثقافية» الذي حمل اسم قائد الحزب الحاكم السابق السيد قايد أحمد، يثير من جديد أزمة تعميم المفاهيم، ومشكلة التعميم والتصور المثالي لمشروع «الثورة الثقافية»، التي رفعت الجزائر شعارها دون أن يتم تحقيقها عملياً، في الواقع، بسبب التوفيقية الايديولوجية التي تجمع بين الاتجاهات الرأسمالية والوطنية والدولة البيروقراطية التي ترفع شعار الاشتراكية. ان هذه التوفيقية التي يفصح عنها كتاب المسؤول السابق لجهاز الحزب، لا تزال تعيش في وثائق الدولة، وفي كتابات الكثير من المثقفين الجزائريين، وهي في الواقع السبب الاساسي في تعليق أمر الاختيار الايديولوجي في المجتمع الجزائري المعاصر، ووجود تيارات متباينة ومتناقضة تعمل في السر تارة، والعلن تارة أخرى.

فلسفة الرجوع إلى الأصل

د . عبدالله شريط

مما لا شك فيه، أن الدكتور عبد الله شريط يحتل مكانة بارزة في الحركة الثقافية الجزائرية المعاصرة، إذ مارس كلاً من الشعر والدراسة الأدبية والفلسفية والمقالة الصحافية. وهو الى جانب ذلك، كاتب شجاع مقارنة مع غيره من كتاب جيله، الذين يحاولون التوفيق بين السلطان والرعية على اعتبار أن أغلب ما يكتبون يندرج ضمن مقولة أحد المثقفين الجزائريين الشباب القائلة: «أنهم يكتبون إما في مدح السلطان أو في طلب عفو». وهكذا نجد الدكتور عبد الله شريط متصدياً بالمناقشة للتيار المطالب بالازدواجية اللغوية في الجزائر (الفرنسية - العربية)، ومن بين عناصر هذا التيار الاستاذ مصطفى الأشرف وزير التربية الوطنية السابق، والسفير الجزائري الحالي في البيرو. ويعتبر كتاب الدكتور شريط: «المشكلة الايديولوجية وقضايا التنمية»، أكثر كتبه وضوح وموقف وشجاعة أدبية، تمكّن فيه أن يعري العديد من الأمراض الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تعرقل نمو الجزائر وتطورها. وقد تعرّض كتابه هذا للمصادرة بأمر من كتلة قيادية داخل الأمانة الدائمة للجنة المركزية للحزب الحاكم، ثم سرعان ما أعيد الى الاسواق بتفسير منهم أن الهجوم الذي شنّه المؤلف على الحزب، يحاكم بالنقد مرحلة «هوارى بومدين» دون مرحلة «الشاذلي بن جديد».

يتضمن الكتاب ستة فصول ومقدمة: تهافت الفكر السياسي في العالم، طرح المشكلة الايديولوجية، حول التراث الايديولوجي في الجزائر، المشكلة الايديولوجية والتنمية الاجتماعية، الثورة الثقافية وفلسفة الرجوع الى الاصل، التنمية ورجل المسجد، ايديولوجية المثقف وتنمية المجتمع. وسأكتفي هنا بعرض الأفكار الواردة في فصل: «الثورة الثقافية وفلسفة الرجوع الى الاصل»، مع تحليلها ومناقشتها، وأعود لاحقاً للوقوف على الفصول الأخرى.

باديء ذي بدء، يعرف الدكتور شريط الثقافة بأنها ليست (الفهم) كما يرى الفكر اليوناني التقليدي، انما أصبح مفهوم الثقافة «منذ عصر ماركس يعني المعرفة التي تغير». وبذلك يحدد قيمة الثقافة والمثقف أيضاً في القدرة على التغيير، أي تثوير الواقع على حد تعبير الفلسفة الماركسية. وهذا المفهوم لدور الثقافة يعيدنا توأ إلى دراسة عملية «القلب» التي قام بها ماركس للفلسفة الهيجلية (نسبة الى هيغل)، حيث انتقدها بعنف معلقاً عليها بأنها فلسفة اكتفت بالتفسير، في حين أن مهمة الفلسفة الثورية، أي فلسفة الطبقة العاملة، ان تتجاوز التفسير الى التغيير والتثوير. أي ان ماركس طالب باتخاذ الموقف من الواقع ومحاربة الفكرة التي قتادي بتجميده. ونتيجة لذلك، تم اسقاط تحييد الفيلسوف والمثقف ونُظر اليهما كفاعلية خلّاقة مشاركة في صناعة التاريخ، أي تاريخ صراع الطبقات ومناهضة الاقطاعية والبرجوازية المستغلة. ما دام الدكتور شريط اختار مفهوم «ثقافة التغيير»، فإننا نتساءل لماذا لم يدرس الأنماط الثقافية التي تتقاسم خارطة الحياة الجزائرية المعاصرة؟

اننا لا نجد به يحلل بمنهجية واضحة التيارات الثقافية في الجزائر، او القوانين الفكرية التي تصوغ المجتمع الجزائري ككل. من البدهي أن الجزائر، تنتمي، ثقافياً، الى الحضارة العربية

الاسلامية في بعدها الافريقي. كما أن الجزائر عرفت عن طريق الاحتلال ثقافات وحضارات شعوب اوروبية وشرقية، وكان جديراً بمثقف في مكانة الدكتور شريط، أن يحلل هذه العناصر الثقافية والحضارية المختلفة ومدى حضورها أو غيابها في السلوك الاخلاقي أو الممارسة الاجرائية، سواء على مستوى ثقافة السلطة ام ثقافة الشرائع الاجتماعية المحكومة منها، التي تعتبر امتداداً مباشراً لثقافة الدولة، ومنها التي تقف موقفاً نقدياً ومضاداً لثقافة الدولة نفسها. وتحليل هذه الأنماط الثقافية، او بتعبير سياسي آخر التيارات الثقافية، لا تتحقق إلا بتحليل الخلفية الكلية. لكل تيار على حدة. من المفترض أنه يمكن أن يفكر فلاح في إحدى قرى الأوراس، بالطريقة نفسها التي يفكر بها موظف سامٍ في وزارة الطاقة والتصنيع. ذلك الذي يحدد عالمه في توقيع الملفات، واستقبال موظفيه، والذهاب الى المتنزهات في العطلة، واستهلاك أفلام الفيديو من دون غاية سياسية أو تربوية. كان بالإمكان أن يدرس المطالب الثقافية لكل من تيار الاخوان المسلمين، والفرانكوفونيين، والتيار البربري، وتيار الطليعة الاشتراكية، ومن ثم متابعة هذا الخيط لدراسة نماذج مطابقة لها في الحياة اليومية للجماهير الواسعة بمختلف شرائحها، ومن بعد ينتقل الى دراسة كل من الموقف الثقافي العلمي والمثقف الثقافي الاسطوري الخرائي.

ان هذين الموقفين الثقافيين لا يزالان يتعايشان في المجتمع الجزائري. فضلاً عن تعايش المواقف الثقافية للتيارات المذكورة آنفاً، وهي قليلاً ما تصطدم ببعضها البعض علناً، نتيجة غياب حرية التعبير في وسائل الاعلام المرئية والمسموعة والمقروءة، ونتيجة تكريس مفهوم خاطيء، وهو أن الثقافة الجزائرية ذات مضمون وشكل واحد، في حين أن الواقع يقول بعكس ذلك، إذ كيف نقارن بين ثقافة شريحة اجتماعية لا تزال تؤمن بالميتافيزيقيات وتتصدق على الأوثان وكشافات الغيب لتتأكد مما يحصل لها في المستقبل،

وبين ثقافة شريحة اجتماعية أخرى تعيش في الاطار الجغرافي نفسه وتتبدد الغيبيات، وتذهب الى أقصى الطرف فتري في الدين عائقاً يحول دون الدخول في عصر التقدم التكنولوجي؟ أعتقد أن النجاح لا يحالف أي دراسة تهمل تحليل المواقف الثقافية والفكرية والسياسية لكل الاحزاب التي عرفت الحركة الوطنية الجزائرية، لأن كثيرين من أفراد هذه الاحزاب لا يزالون على قيد الحياة، ويؤثرون في صياغة وتوجيه الحياة الجزائرية بكل أبعادها، باعتبارهم يشغلون مواقع قيادية، أو يمارسون التأثير غير المباشر نظراً للسمعة والهيبة والمناعة التي يتمتعون بها، والتي يسمونها بالشرعية الثورية حيناً، وبالتراث الثوري الجزائري حيناً آخر، ليضيفوا على ذلك صفة المطلق.

ينتقل الدكتور شريط في الفصل نفسه ليناقدش الشعار المرفوع:
«الثورة الثقافية» فيقول:

«كثيراً ما نتحدث، ومنذ حين، عن شيء نسميه الثورة الثقافية، ولكننا نتحدث عنها، فيما يبدو كشعار وهدف، وقليلاً ما نهتم بالحديث عنها كمحتوى ومنهج. ونحن في ذلك متأثرون بالسلوك الذي استعملناه في الثورة المسلحة التي قمنا بها، وليس لنا من السلاح الفكري ايدولوجية مركزة مدروسة. ودامت الثورة ما يقرب من ثماني سنوات، ونحن منهمكون في حقلها العملي، وإذا استعملنا فيها القلم والفكر ففي الاشهار والاعلام والجدل. وطيلة ثماني سنوات لم ننتج من العمل الفكري في هذه الثورة غير ميثاق الصومال وميثاق طرابلس. وفي بناء الدولة جاء ما سميناه بالثورة الثقافية مرتدياً نفس اللباس من الشعارات التي تذررها الرياح في كل اتجاه، ولم يقدم القائمون بالجزء الفكري من هذا البناء نصيبهم فيه، إما لعجز فيهم، أو لسوء التصرف السياسي في استخدامهم، أو لأنه لا يوجد عندنا هذا الصنف من المثقفين القادرين على العمل العقائدي والذين هم مهندسو البناء الاجتماعي». [صفحة ١٠٩].

ان الدكتور شريط لم يناقش أطروحات الميثاق الوطني لعهد «بومدين»، بخصوص تصور محتوى «الثورة الثقافية» وأساليب تحقيقها في الواقع، رغم أن كتابه صدر بعد هذا الميثاق بسنوات كثيرة. ثم أن مقارنته بين مرحلة الثورة التحريرية ومرحلة الاستقلال لا تخلو من التعسف، إذ هو ينكر على الثورة التحريرية القيام بثورة ثقافية. وهنا ندرك أن الدكتور شريط يفهم الثقافة فهماً أكاديمياً ميكانيكياً.

يجمع مؤرخو الثورة التحريرية بأنها أفرزت أخلاقاً وممارسة جديدتين في المجتمع الجزائري. ان مصطلح «الحرب» ليس منطبقاً على فترة الصدام المباشر مع الاستعمار الفرنسي، إذ ان مصطلح «الثورة» هو الذي ينطبق على ما حدث، لأن الصدام مع المستعمر لم يكن فقط على الصعيد العسكري، انما تم على صعيد الجبهة الثقافية والروحية أيضاً.

ان تمسك الشعب الجزائري - الذي وقف مع الثورة - باللغة العربية والبربرية والدين الاسلامي، وبتقاليده وأعرافه الاجتماعية الموروثة والمستحدثة، من أبرز الأدلة على أن البعد الثقافي الروحي كان جزءاً عضوياً من عملية التحرير الشاملة، ثم ان محاولات المستعمر نفسه للقضاء على هذا البعد سواء عن طريق القوة والعنف، أم عن طريق بعثات التبشير الديني وتعليم اللغة الفرنسية وآدابها وفنونها وتاريخها، دليل آخر على أن الصراع لم يكن من أجل احتلال «الارض» فقط، انما كانت هنالك نية مخطط لها ونفذت بإعمال اسلوب الترغيب والترهيب للقضاء على عناصر الشخصية الوطنية. أي ان الاحتلال الفرنسي استهدف الغاء الذاكرة الحضارية بكل أبعادها المتشابكة في المجتمع الجزائري. وفي ضوء ذلك، فإن المقاومة كانت ذات مستويات عسكرية ونفسية وثقافية وروحية.

صحيح بأن الثورة التحريرية لم تقم على قاعدة ماركسية أو رأسمالية، إنما قامت على أساس وطني تحرري كان أساسه القاعدة الشعبية في الأرياف والمدن. وصحيح بأن جزءاً من الشعب الجزائري ساند المستعمر وعاضده ولعب دوراً خائناً، لكن التقييم الموضوعي للثورة التحريرية يؤدي الى القول بأنها فعل ثقافي بامتياز. ويصح العكس إذا سلمنا بأن الثقافة ليست جزءاً عضوياً من فعل المقاومة. وهذا غير صحيح بالمرة. ومن جهة أخرى، فإن الدكتور شريط لم يحدد بالضبط لماذا لم تستطع الجزائر أن تنتج ايدولوجية محددة في فترة الاستقلال. حاول أن يرد ذلك الى عجز القائمين بالجزء الفكري من البناء، أو الى سوء التصرف السياسي، أو لانعدام المثقفين القادرين على العمل العقائدي، وخلال كل ذلك لم يشخص جوهر القضية. ويرجع الباحثون عدم اختيار ايدولوجية الاشتراكية العلمية أو الايدولوجية الرأسمالية من طرف جزائر ما بعد الاستقلال، الى استمرار الاشخاص أنفسهم الذين قادوا الثورة التحريرية بالأمس في قيادة البلاد. علماً أن هؤلاء، انضموا الى جبهة التحرير الوطني كأفراد وليس كمواقع ايدولوجية. والكل يعرف الخلافات الايدولوجية التي عرفتھا مرحلة الكفاح المسلح مثل الخلافات مع الشيوعيين، والتي أدت الى مذابح وتصفيات جسدية. انني هنا أتحدث عن الفعل الثقافي الاخلاقي الروحي الذي ترجمته الجماهير الشعبية المكافحة ضد المستعمر، وليس عن تصورات قادة الثورة التحريرية. قال لي السيد احمد بن طوبال خلال لقاء لي به دوّنت ونشرت وقائعه، وأحمد بن طوبال احد أفراد مجموعة الـ ٢٢ التي نفذت عملية تفجير الثورة عسكرياً:

«عندما ذهبنا الى الأرياف والمدن لنجس نبض الجماهير بخصوص معرفة رأيهم في تفجير عملية الكفاح المسلح، وجدنا انفسنا متخلفين عنهم».

وهذا القول له دلالة ثقافية، بمعنى أن الشعب الجزائري كان واعياً لتاريخه وحضارته، ولم يقلل باحتلال أرضه وثقافته الوطنية وحضارته العربية الإسلامية على حد سواء. لكن الدكتور شريط يناقض نفسه عندما يناقش مرحلة الاستقلال. في مكان يقول بأن مرحلة الاستقلال رفعت شعار الثورة الثقافية دون أن تحققه، وفي مكان آخر يقول بعكس ذلك:

«نحن بدأنا ثورتنا الثقافية بمجهود ثوري في البناءات المدرسية وتوفير المعلمين عددياً لا نوعياً. وبقي الجانب العلمي، أو البيداغوجي من الثورة العلمية وهو تيسير اللغة على متعلميها الصبيان وغير الصبيان حتى يتعلموها بسرعة ويسر. [صفحة ١٣]».

ويضيف:

«الميدان الثاني الذي بدأناه من هذه الثورة هو بحث فنوننا الشعبية من فولكلور وصناعات وطنية كادت أن تندثر في عهد الاستعمار، ولكنها عادت اليوم وكأنها بعثت من القبر، فأصبحنا نستطيع أن نقف إلى جانب الشعوب ذات الحضارات القديمة بفنونها الأصيلة. وهو كسب شعبي وثقافي لا نقدر قيمته اليوم حق قدرها، ولكن سينظر إليها المؤرخ على أنها مثل من أمثلة الإرادة المتوثبة في حرصنا على الرجوع إلى شخصيتنا».

بعد توضيحه للميدانين اللذين بدأت منهما الثورة الثقافية يعلق على أنهما:

«جانب مادي بحث من ثورتنا الثقافية، أو هو مرحلة أولية لا بد منها وتمثل في إعادة الحياة للفن الوطني واللغة الوطنية في المدرسة، ويبقى الجانب الآخر لهذه الثورة لكي تستكمل عنصرها الكامل وهو الأصعب ونعني به العنصر الفكري، وهو يتمثل في تحليل الواقع الذي بعثناه في بلادنا من مقابر التاريخ».

ان الدكتور شريط لا يعتبر الجانب المادي مما تحقق في الواقع

عنصراً من عناصر البناء الثقافي، في حين أن الفصل بين المادي والفكري من حياة أي مجتمع يدخلنا في مناقشة أحادية البعد ويؤدي بنا الى نتائج مبتسرة، لأن الفصل بينهما غير ممكن إذا أردنا أن نكون علميين. ثم ان فكرة: «بعث الواقع من مقابر التاريخ» غير موضوعية ولا تستند الى الحقيقة التاريخية.

ان الشعب الجزائري طوال مراحل كفاحه لم يفقد فنونه الشعبية وصناعاته التقليدية وحسه الوطني والجمالي. فتأمل الاغاني والرقصات والاناشيد والشعر الشعبي ومجمل التقاليد الشعبية التي رافقت مسيرة الحركة الوطنية، تفصح بأن التمسك بعناصر الهوية الوطنية كان الشغل الشاغل لافراد المجتمع الجزائري، وعندما حاول المستعمر مثلاً أن يقضي على المساجد صادف امامه انتفاضات وتمردات، ومعارضة مادية ومعنوية، ومثل هذا الفعل يؤكد أن عناصر هذا الواقع الثقافي الحضاري لم تكن أبداً في (مقابر التاريخ). وهذا التعبير بالمناسبة يعود في الأساس الى السيد «فرحات عباس»، الذي خاب ظنه في الحصول على الهوية الجزائرية، وقال بأنه بحث عنها في المقابر ولم يجدها، ان الثقافة ليست خارج الانسان، هي الانسان نفسه بمجمل علاقاته واخلاقه ورؤيته للحياة وردود فعله إزاء الطبيعة والمواقف الاجتماعية المختلفة. ولذلك نقول بأن محاولات المسخ الثقافي التي تعرض لها المجتمع الجزائري على جميع الأصعدة لم تلغ فيه جوهره، وان أثرت سلبياً على قطاع من الجماهير، كما أن فعل «الثورة التحريرية» نفسه هو ممارسة ثقافية، ووعي للتاريخ، وانتصار للحرية، ورفض للاندماج في الايديولوجية الرأسمالية الاستعمارية. لكن كل هذه الايجابيات التي عرفتھا مرحلة الصدام مع المستعمر لا تلهينا عن القول بأن ما تم في مرحلة الاستقلال لم يتعد نطاق محاولة الاصلاح والتحرر والاستقلال الثقافي، ويتمثل ذلك في تعميم التعليم والعمل على تعريبه وإدخال المواد العلمية

الحديثه في برامجه. كنت منتظراً أن يتحدث الدكتور شريط عن الايديولوجية المطلوب تكريسها في الجزائر. هل هي الايديولوجية الاشتراكية العلمية، أم الايديولوجية الرأسمالية، أم الايديولوجية الدينية في مضمونها الإسلامي؟ لم يحدد أي ايديولوجية. ومثل هذا الغموض نجده أيضاً عند أغلب المثقفين الجزائريين، مثلما هو قائم في المواثيق الرسمية للدولة.

ان الدكتور شريط يدعو الى:

«فسح مجال الحرية للصحافة كي تشهر بالتجاوزات تحت حماية كاملة من القانون، ويفرض على من تنتقدهم الصحافة أن يردوا على اتهاماتها بالدفاع أو بالنقد الذاتي، ولكن لا يجوز مقابلتها بالصمت والاحتقار. ان هذا الجواب عندما يحيط بالثورة الثقافية يصبح هو مناخها الذي تتنفسه، يزيدها متانة ويمكن خطاها من الاسراع والضبط، ويشعر معه كل مواطن بأن الثورة الثقافية ليست، على حساب أحد وفائدة آخرين، وانما هي ضريبة يتحملها الجميع فيخفّ حملها على الجميع، [صفحة ١١٩]».

نلاحظ أن المناداة بحرية الصحافة هنا ينظر اليها كحل سلمي للمشكلات الثقافية والاجتماعية. ان الدكتور شريط يعرف، أكثر من غيره، بأن اجهزة الاعلام تابعة للدولة وتعمل تحت رقابتها. إذاً ممن نطلب هذه الحرية؟ هل نطلبها من القيادة التي تعتبر نفسها الطليعة الثورية، أم نطلبها من الجماهير الشعبية التي لا تملك أي قرار؟ أعتقد أن حرية الصحافة لا يمكن أن تكون مقدمة، انما هي نتجية للتضحيات ونضال المثقفين الثوريين المؤمنين بأيديولوجية علمية تجد لنفسها تطبيقاً في واقع متميز. ان هذا النضال ينبغي أن يمد جسوره الى الشرائح الاجتماعية التي تشكل الحليف التاريخي للتقدم والحرية. كما اننا نستبعد تحقق مطلب حرية الصحافة دون انقلاب ثوري شامل في المفاهيم والممارسات، ودون صدام مع الجبهة التي تحتكر هذه الحرية مرة وتنفيها مرات. ان

الثورة الثقافية إذا انطلقت وتحققت تعني صياغة مجتمع جديد على انقاض مجتمع تقليدي متخلف. بهذا المعنى، فإن الثورة الثقافية تعني الحرية، وتحقق العدالة الاجتماعية والمساواة أمام القانون وجعل الانسان قمة اللحظة التاريخية. يناشد الدكتور شريط المثقفين الجزائريين وخصوصاً منهم أصحاب الثقافة الأجنبية:

«أن يرجعوا هم أيضاً إلى الأصل، ويهتموا باستكمال نقصهم اللغوي مهما كلفهم من المتاعب، وبدراسة تراث شعبهم المادي والمعنوي ومعرفته، لأنهم بهذا الشرط وحده يدخلون في حلبة السبق، ويمهّدون للثورة الثقافية التي يطمحون إليها، ويقلعون نهائياً عن وهمهم الصبباني بأنهم يستطيعون القيام بهذه الثورة بمجرد الاستغناء عن كل ما هو تراث وطني وقومي، واستبداله بثقافة جاهزة من الخارج، ثقافة برجوازية تقوم على الشهوات وتنتهي إلى التفسخ».

صحيح بأنه لا يمكن النهوض بثقافة وطنية دون تمثّل تراثها وكنوزها الروحية، ولكن موقف استبعاد الثقافة الأجنبية لا يؤدي إلى استيعاب وتمثّل تجارب شعوب متميزة. أعتقد أن المثقفين الجزائريين الذين أشار إليهم على أنهم يتعاملون مع الثقافة البرجوازية لا يملكون ناصيتها، لأن الثقافة البرجوازية هي نتاج تطور تاريخي للطبقة البرجوازية. وهي تجاوز للثقافة الاقطاعية، ثم ان رفض كل الثقافة البرجوازية عملية غير موضوعية. إن «لينين» نفسه دافع عن هذه الثقافة وقال بما معناه: ان ثقافة المجتمع الاشتراكي في بلاده ستخرج كالعنقاء من رمال الثقافة البرجوازية نفسها. أي أنه ينظر إلى الثقافة كمحصلة للتطور التاريخي وليست شيئاً يؤتى به من خارج تاريخ المجتمع نفسه.

إن الخلاف مع الدكتور شريط في القضايا التي عالجها، لا تعني أنه لا يناصر التقدم الثقافي والاجتماعي، بل قد أثبتت مناقشاته

الشجاعة لكثير من الأمراض والظواهر السلبية في الحياة الجزائرية المعاصرة، أنه مثقف وطني نقدي، ينزع منزعاً ليبرالياً، ويتصور أن الحرية يمكن أن تتحقق بمعزل عن الغاء الطبقية، إذ يرى أنه يجب:

«أن يوضع مقياس من الحد الأدنى للدخل تقاس عليه الدخول المتفاوتة الأخرى، ولا يجوز التفاوت أربعة إلى واحد».

ومثل هذه الدعوة هي تكريس للتفاوت الاجتماعي ثم للطبقية، مما يجعل من الحرية أمراً صعب التحقيق، فضلاً عن استحالة صياغة ثقافة موحدة تعبر عن المصلحة التاريخية المشتركة لأفراد المجتمع المتفاوتين في الدخل المادي، ذلك الذي سيؤدي مع الأيام إلى تقسيمهم إلى جزر منعزلة، إن لم نقل إلى طبقات متناحرة.

إن اللاتحديد، أوالتناقض، في منطق الدكتور شريط يمكن تفسيره تفسيراً واحداً من حيث الجوهر، وهو أن المؤلف أراد أن يقبض العصا من الوسط لتمر أفكاره بسلام، لأن نفي «الثورة الثقافية» التي تؤكد الدولة أنها قائمة وحاولت عن طريق الخطاب السياسي أن تقنع الجماهير بها، سوف يحول دون نشر الأبحاث التي تضمنها كتاب «المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية» في الصحافة الوطنية داخل البلاد. وكان الدكتور شريط يريد أن يقول إن التطرف ضد الدولة وشعاراتها سيحرم جانباً من أفكاره النقدية من الظهور والتأثير بالتالي على القراء. ومثل هذه العملية تستهدف ترويض السلطة رويداً رويداً لتقبل فيما بعد بالرأي الآخر. ولكن المشكلة هنا تكمن في أن محاولة التوفيق بين أطروحات السلطة وأطروحات المؤلف، أدت إلى توفيقية فكرية ذات طابع تلفيقي، يفهم منها أخيراً بأنها انتهازية فكرية.. وإن كانت النيات مخلصه والأهداف الكبرى المقصودة واضحة. وقد تكرر الموقف نفسه في الفصلين المخصصين لمناقشة الأيديولوجية في الجزائر وهما:

« طرح المشكلة الأيديولوجية » و « حول التراث الأيديولوجي في الجزائر ».

يقول الدكتور شريط:

« فمن الصعب أن نزعّم أن الأيديولوجية قائمة اليوم وجاهزة في مختلف مستوياتها الفلسفية والسياسية والتطبيقية في الجزائر. بل يمكن القول أنه إذا كان للأيديولوجية جانبها النظري وجانبها العلمي، فإن الجانب العلمي يسير في الجزائر بخطى أسرع من التي يسير بها الجانب النظري. وقد ترجع هذه الظاهرة من العرج - بعد عقدة النقص الحضاري - إلى سببين: الأول، أن نظرية الأيديولوجية نفسها كنظرية أصبحت حتى في البلدان الاشتراكية، بما فيها الصين بعد ماوتسي تونغ، تحت أضواء خافتة... والسبب الثاني محلي خاص بالجزائر، ويرجع إلى ظروفها التاريخية والحضارية الخاصة. وهو أن النظام الاستعماري لم يكن في هذه البلاد، بل هو لم يترك حتى المجال مكاناً لتكوين ثقافة وطنية ذات مستوى عال، تنتج جيلاً من رجال الفكر القادرين اليوم أو قبل اليوم على السيطرة على مختلف الميادين العلمية والفلسفية والاقتصادية والحضارية التي تتألف منها أيديولوجية كاملة، [صفحة ٣٠]. »

ويفسر هذا النقص الأيديولوجي، لا إنعدام الأيديولوجية، بسبب يتعلق بالعمل الحزبي:

« إنه لم يكن يوجد عندنا حزب - طيلة الستينات وإلى أواخر السبعينات - يراقب على الطريقة الاشتراكية، ولا أحزاب معارضة أو برلمان أو صحف حرة على الطريقة الغربية. فخلا الجولن يعملون في القطاع العام ليتصرفوا في أملاك الدولة كما يشاؤون لا يحاسبهم أحد إن أضروا، ولا يجازيهم أحد إن أحسنوا. فاستوى الخير والشر. بل أصبح المخلصون القلائل مزعجين للمفسدين الكثيرين، يتخلصون منهم بسهولة. »

ويوضح بأن هذا الوضع أدى إلى:

«اليأس وسخرية عامة بالاشتراكية نفسها كمبدأ، وأصبح كثيرون من الناس يشكّون في صلاح الاشتراكية كنظام، ويعتبرونها وسيلة تستعملها أجهزة الدولة لنهب الشعب. لأنهم يتصورون الاشتراكية من خلال تطبيقات الاطارات لها وليست لهم صورة أخرى عنها [صفحة ٢٣].»

هذا ملخص موجز جداً لآراء الدكتور شريط التي حاولت تشخيص غياب الايديولوجية كنظرية متكاملة، سواء في مرحلة الكفاح المسلح أو في مرحلة ما بعد الإستقلال، لكنه لا يلبث أن يأتي بما يخالف أو يناقض أطروحته هذه:

«الميثاق الوطني يعتبر من أحسن الوثائق الايديولوجية في العالم الثالث، التي اهتمت بهذا الموضوع وشرحته لمناضليها بقدر لا يستهان به من الوضوح.»

ويضيف قائلاً:

«إن الاشتراكية في الجزائر تقرر إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج عندما تكون وسيلة لاستغلال الإنسان للإنسان. وهذا مذهب تتفق فيه كل المذاهب الاشتراكية في العالم.»

ويلجّ في مجال آخر على أن الجزائر اشتراكية، بما يعني أن الايديولوجية الجزائرية هي الاشتراكية:

«أما عن الاشتراكية الجزائرية وماذا نعني بها، فيمكن أن نقول قبل كل شيء أن الجزائر لم تدّع يوماً بأنها اخترعت اشتراكية خاصة بها، وإنما تعلن فقط أن مسيرتها الاشتراكية ليس من الضروري أن تكون مطابقة لمسيرة اشتراكيات أخرى في بلدان تختلف ظروفها عن ظروف الجزائر. وهذا يعني أن الجزائر تتبنّى - مثل بقية المذاهب الاشتراكية العديدة - المبادئ الأساسية التي نادى بها مختلف الاشتراكيات

منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم، وتحاول أن تستفيد من النجاحات التي حققتها الأنظمة الاشتراكية المختلفة».

داخل هذا النص الذي اقتطفناه، نلاحظ، من ناحية، مجموعة من التناقضات منها الاعتراف بأن الجزائر بلد اشتراكي، وأن اشتراكية هذا البلد خاصة، ومن ناحية أخرى، يقول بأن الجزائر لم تخترع اشتراكية خاصة بها. إن القول بـ «الاشتراكية الجزائرية» يعني أن الجزائر تتمتع بنظرية أيديولوجية متفردة عن بقية المذاهب الاشتراكية الأخرى، وإن تكن قد تفاعلت معها واستفادت من تجاربها ومن «نجاحاتها»، على حد تعبير الدكتور شريط. ثم كيف يمكن أن ينفي وجود أيديولوجية جزائرية في الوقت الذي يعترف فيه بأن الميثاق الوطني:

«قد أولى أهمية كبيرة في كل أبوابه وعناوينه إلى قضية التكوين الأيديولوجي لمناضلي الحزب، ولل قوى الثورية الواعية التي يرتفع على كاهلها النظام الاشتراكي في الجزائر؟» [وإن] الميثاق الوطني يعتبر من أحسن الوثائق الأيديولوجية في العالم الثالث؟

وهناك تناقض آخر، ويتمثل في قول الدكتور شريط بأن الاتجاه الاشتراكي لا يمثل:

«قيماً أخلاقية أو فلسفية محبة لشعبنا أو لمسؤولينا، بل نتبعه فقط لأنه أقصر طريق في نظرنا للتغلب على هذه العقدة النفسية، أو هذا الشعور بالقهر الحضاري الذي ننوء تحت أعبائه بصورة مؤلمة ومستمرة أمام العالم المتحضر [صفحة ٢٧]».

في حين يأتي بقول ينفي زعمه السابق:

«وبقي الشعب في أغليبيته الساحقة على فطرته السليمة وموهبته الصافية يؤمن بالدين وبالاشتراكية معاً، ولا يرى بينهما أي تعارض يبرر الأخذ بأحدهما دون الآخر أو يسمح بالتناحر بينهما. وهذا الموقف أسفرت عنه - فعلاً - مناقشاته الرائعة للميثاق الوطني

سنة ١٩٧٦، فهو لم يدخل في تحديدات فلسفية أو فقهية للإشتراكية أو الدين، إلا أنه عبّر عن رأيه في الاشتراكية هي قبل كل شيء نظام يحارب مظاهر الظلم الاقتصادي في المجتمع، ويقضي بصفة جذرية على سلطة المال التي عاشت تحت ظلها أجيال مقهورة مستعبدة منذ آلاف السنين في مختلف الانظمة البشرية [صفحة ٧٠].»

إن هذا الكلام يعني - ليس كما قال الدكتور شريط سابقاً - بأن تتضمن قيماً أخلاقية وأبعاداً فلسفية، إلا إذا كان مفهوم الدكتور شريط للفلسفة الاشتراكية مفهوماً ميتافيزيقياً يعلو على الواقع ويفقد الصلة الثورية به. ويوضح تناقضاته أكثر عندما يقول:

«إن الكشف عن قيمنا الوطنية والإسلامية والإشتراكية، وكذلك الكشف عن القيم البرجوازية القائمة على الاستغلال والربح وما ينجرّ عنهما من نشاطات اجتماعية وسياسية وتفكك عائلي وإنحلال الشباب، يتطلبان تعميقاً مستمراً لجهودنا الأيديولوجية حتى نرسخ الأخلاق الاشتراكية في سلوكنا، وهي في نفس الوقت الأخلاق الإسلامية والوطنية الشعبية النظيفة، ونستأصل الأخلاق البرجوازية المريضة التي هي في الواقع أخلاق غربية أجنبية [صفحة ٦٨].»

هنا نفهم أن القيم الأصلية للشعب الجزائري هي قيم اشتراكية. أما القيم البرجوازية فهي دخيلة وليست جزءاً من النسيج التاريخي للإنسان الجزائري، بل هي عملية مسخ مفروضة بالقوة، وكان الرد الحقيقي ضدها هو انفجار الثورات الجزائرية التي توجت بثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤، باعتبارها تحققاً ديكالكتيكاً لكل إيجابيات الانتفاضات والتمردات والثورات التي سبقتها ومهدت لها. ونبقى دائماً مع فكرة أن الاشتراكية جزء أساسي من أخلاق وقيم الشعب الجزائري، ويوضح ذلك النظام الزراعي الذي كان قائماً قبل تعرض الجزائر للاحتلال:

«قد استغرقت محاولات الاستعمار التشريعية والسياسية حلقات متتالية حتى تدمر النظام الزراعي الجماعي في بلادنا وتحل محله

النظام الفردي، لأن نظام الملكية الفردية للأرض هو الذي يسهل على المستعمرين تفتيت الملكية الجماعية للأرض، ومن ثم تفتيت القبيلة والأسرة المتجمعة حول الأرض لخدمتها، وتفتيت الملكية والخليعة الاجتماعية هو الذي يسهل بدوره الاستيلاء على الأرض من أيدي الفلاح الجزائري [ثم] انتقالها إلى أيدي المستوطنين الفرنسيين الذين سموهم بهذا العمل التخريبي «معمرين»، وكان أول قانون صدر عن السلطات الفرنسية بهذا الخصوص هو قانون ١٨٥١ الذي ميز في أول الأمر بين [أراضي العرش وأراضي الملك] ثم أرفده بقانون آخر يقضي بتقسيم القبائل إلى دواوير، وتأسيس الملكية الفردية على هذا الأساس. ثم صدر قانون آخر سنة ١٨٧٣ يقضي بمنع العمل بالعرف الشائع عندنا والذي يحرم بيع أراضي العروش التي هي أرض جماعية [صفحة ٧٨].

وإذا عدنا قليلاً إلى أحداث تأميم الأراضي التي جرت عند إعلان «الثورة الزراعية»، نتأكد بأن عملية التأميم تلك لم تقابل بالتمرد المسلح أو الثورة المضادة. إذ إن «اللاشعور» الجماعي الذي يخزن تقاليد العمل الجماعي في الأراضي الجماعية، أفرز مواقف مؤيدة لعملية تأميم أراضي البرجوازية الجزائرية. مما لا شك فيه، أن أفراداً معينين حاولوا إفشال تحقق «التأميم»، والبعض منهم اختار العودة إلى أرضه تاركاً الوظيفة كمدرس أو كمهندس أو كإداري في مؤسسات الدولة، بعد أن طلبت إليهم الدولة الاختيار بين الأرض أو الوظيفة، علماً أن ما أبقى من الأرض لهؤلاء كان جزءاً قليلاً جداً مما يملكون، أما الجزء الأكبر فقد تعرض للتأميم بتطبيق قانون الثورة الزراعية. وهنا نتساءل: هل يمكن أن يتصرف هؤلاء الملاك الكبار هذا التصرف العقلاني لو لم يكن الاتجاه الاشتراكي يمثل «القيم الأخلاقية والفلسفية» لديهم؟ إن البلد الأوروبي الوحيد الذي انتقل من الرأسمالية إلى الاشتراكية من دون تمرد أو ثورة مضادة هو تشيكوسلوفاكيا، رغم أن الطبقة البرجوازية فيها كانت عديدة ولها ثقافتها وأيديولوجيتها

التي تميزها كطبقة مستقلة ومتفردة.

إن الجزائر ليست مثل تشيكوسلوفاكيا، لأنها لم تعرف «البرجوازية» نفسها. فالبرجوازية الجزائرية لا تتمتع بتاريخ حضاري عريق، ربما بسبب الاحتلال الأجنبية التي توالى عليها لمدة قرون طويلة، حيث كان المحتل دائماً هو «مالك الأرض»، وأحياناً يقدم بعض الأراضي لعماله من الجزائريين دون أن يسمح لهم بأن يتحولوا إلى طبقة متفردة لتصبح في يوم ما ذات أيديولوجية مناهضة له، أو متناقضة مع مشاريعه ذات الطابع السياسي والاقتصادي والثقافي. يتحدث الدكتور شريط عن الاشتراكية الجزائرية الخاصة ليميزها عن الاشتراكية العلمية، كما نظر لها كارل ماركس وإنغلز ثم طورها «لينين» وصيغها ماوتسي تونغ بطابع الصين الخاص، بعد تحويل الماركسية من شكل أوروبي إلى شكل آسيوي، كما يقول «ستيوارت شرام» في كتابه: «ماركسية ماوتسي تونغ» الذي اشترك في تأليفه مع كل من روجيه غارودي وبرند أولفارت، والذي يتضمن أيضاً مجموعة من أعمال «ماو» التي لم تنشر سابقاً.

يحاول الدكتور شريط أن يقيم تركيبة للاشتراكية من التراث الإسلامي الثوري، و«نجاحات» التجارب الاشتراكية منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا. غير أنه اكتفى بذكر العموميات، ولم يحلل بدقة وتفصيل كاملين الأسس الفكرية والفلسفية والاقتصادية والاجتماعية لهذه الاشتراكيات ولالدين الإسلامي وما عرفه من تطبيقات في مختلف الفترات التاريخية، ومن ثم لم يدرس تفاصيل المجتمع الجزائري على مرّ العصور، حتى نتعرف على نوعية العلاقة العقائدية التي تربط بلادنا ببلدان أخرى. كان بوجدنا أن يسهب الحديث حول هذا الجانب التاريخي - الحضاري، حتى نعرف بالضبط ماهية الاشتراكية الجزائرية. إن هروب

الدكتور شريط من الاشتراكية العلمية يعود إلى الأساس الديني. إذ لا يرى تعارضاً بين الدين الإسلامي والاشتراكية كما هي تجربة الألمان، ولا يدعو إلى فصل الدولة عن الدين كما في بعض الأنظمة الغربية، إنما يؤكد بأن الإسلام في جوهره دعوة إلى الاشتراكية ولا يتعارض معها:

«وأما قضية الدين عندنا فينبغي أن لا نخلطها بموقف ماركس من الكنيسة أو المسيحية في القرن التاسع عشر. نعم إنه غير صحيح أن نزم أن رجال الدين عندنا غير ملوثين في التاريخ أو في العصر الحاضر بمساندة القوى السياسية الرجعية في بلادها» [صفحة ٤٠].

هنالك نقطة أخرى جديرة بالإشارة إليها وهي، أن الدكتور شريط يعتبر الجزائر أمة شأنه شأن الأستاذ مصطفى الأشرف، والدكتور أحمد طالب الإبراهيمي وآخرين. يقول في فصل: «حول التراث الأيديولوجي في الجزائر»:

«عندما دخل الاستعمار الفرنسي إلى بلادنا وجد أمامه «الامة» الجزائرية موجودة وقائمة على رجليها» [صفحة ٥١].

وعندما ناقش موقف المستعمر الفرنسي من الجزائريين، يقول بأنه ينظر إلينا على أننا:

«غير قابلين علمياً لأن نكون «أمة» مستقلة، فكل ذلك نحن غير قابلين حتى لأن يدمجوننا في الامة الفرنسية» [صفحة ٥٢].

ويضيف ليؤكد بأن الجزائر أمة:

«طيلة سبعة عشر عاماً وما تبع مقاومته [أي الأمير عبد القادر] من ثورات منقطعة طيلة نصف قرن أو تزيد لم نقنع الفرنسيين بأننا «أمة» لا تقل عن الامة الفرنسية في كل مقومات الأمم» [صفحة ٥٣].

وفي مجال التحدث عن مهمة مؤتمر الحزب يقول:

«يجب أن يحدد طرق تطبيق هذا المبدأ، ويزود الحزب بالوسائل

النظرية والعلمية التي تمكنه من القيام بمهمة تطبيق الميثاق في حياة «الأمة» مجتمعاً ودولة [صفحة ٦١].»

إن مصطلح «الأمة» الجزائرية يتكرر في أماكن أخرى من كتاب الدكتور شريط: «المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية»، كما نجده يستخدم مصطلح الأمة العربية معتبراً الجزائر جزءاً منها:

«أما على نطاق الأمة العربية كاملة، فإننا لا نتصور فيها تنمية حقيقية إلا إذا قامت على أيديولوجية ذات أبعاد ثلاثة: تعبئة الجماهير قترياً، تخطيط تنموي عربياً، استغلال اقتصادي دولياً [صفحة ٨٦].»

وهنا نستغرب كيف نسمي الجزائر أمة ثم نعتبرها أيضاً جزءاً من الأمة العربية. أعتقد أن الدكتور شريط يستخدم هذا المصطلح ليتفق مع أطروحات السلطة كما في الميثاق الوطني الأول، من أجل المسايرة وليس من أجل الإنتصار للعقل والحقيقة التاريخية. كتاب الدكتور شريط رغم الشجاعة والوضوح اللذين يتسم بهما، لا يخرج من حيث الجوهر عن أطروحات السلطة الحاكمة، وإن كان يوحي بالاختلاف من حيث المظهر.

مازق اللغة

عثمان سعدي

يؤكد الدكتور عثمان سعدي منذ البداية بأن غاية كتابه: «عروبة الجزائر عبر التاريخ»، تتحدد في «إثبات الأصول العربية للبربر»، والرد على «المتشككين في عروبة الجزائر والمغرب العربي»، ويطلق على هؤلاء اسم «حزب الفرانكوفونية»، أي اتباع فلسفة الاستعمار الفرنسي الرامية إلى إلحاق الجزائر بفرنسا ثقافة وتاريخاً وجغرافية. يعيد الدكتور عثمان سعدي شأن الكثير من الكتاب الجزائريين المعربين، أصول النزعة البربرية إلى الاحتلال الفرنسي للجزائر بدءاً من عام ١٨٣٠. ويلاحظ بأن فرنسا عند دخولها إلى البلاد وجدت نسبة ٩٨٪ من المواطنين ينتمون إلى المذهب المالكي. وكانت هذه الوحدة المذهبية داخل إطار الإسلام، عاملاً أساسياً حال دون لعب ورقة التفرقة على أساس ديني، مثلما حصل في كثير من البلدان المستعمرة، تلك التي كانت البنية الدينية فيها ذات تعدد مذهبي واضح. ان الوحدة المذهبية الدينية في الجزائر تعتبر من عناصر الشخصية الوطنية، التي لم تتمكن فرنسا من تشكيك الجماهير فيها أو تحريفها عنها. وهذا العامل لم يفصل الدكتور عثمان سعدي الحديث عنه في كتابه هذا، على الرغم من أنه عنصر حيوي فعلاً، ويتطلب دراسة عميقة لمعرفة الدور الذي لعبته الوحدة المذهبية في عدم الذوبان في المسيحية الغربية، التي حاول المستعمر

عن طريق المبشرين «الآباء البيض» تكريسها في المجتمع الجزائري.

بعد تحليل الاستعمار لهذا الجانب، وجد أنه من الصعب اختراقه واستمالة «الأهالي» كما كان يسمى الجزائريين إذ ذاك إليه. عندئذ لجأ إلى عامل آخر وهو عامل «العرقية»، فشرع في إقناع «الاهالي» بأن الشعب الجزائري ينقسم إلى قسمين: القسم الأول يمثل «البربر» وهم السكان الأصليين، والقسم الثاني يمثل «العرب» وهم «غزاة محتلون اغتصبوا الأرض الجزائرية، بالقوة والعنف، أي بالحرب». ويقرر الدكتور عثمان سعدي بأن الأطروحة الفرنسية بخصوص العرق تقول بأن:

«البربر من أصل أوروبي آري هاجروا من أوروبا واستوطنوا شمال أفريقيا».

أي بمعنى أن البربر ليسوا «ساميين». ومن المؤسسات الفرنسية التي رجّحت لذلك «الأكاديمية البربرية بفرنسا» و «دائرة المعارف الفرنسية» التي نشرت قبل استقلال الجزائر والقائلة:

«ان البربر ليسوا ساميين مثل العرب... وبأنهم سبقوا العرب على هذه الأرض أي «شمال أفريقيا»، وبأنهم ينسبون عرقياً إلى السكان الذين يعيشون في أوروبا».

ويورد الدكتور سعدي رأياً مناقضاً لدائرة معارف فرنسية أخرى وهي: «يونيفير ساليس» المنشورة بعد استقلال الجزائر:

«أقصر طريق إلى الحقيقة إعادة البربرية إلى أصول حامية - سامية التي تجمع في بوتقة واحدة البربرية والمصرية القديمة، والكوشية، والسامية».

وليوضح الأصول العرقية للبربر يورد رأياً للمؤرخ العربي الطبري:

«وعملق، وهم العمالقة ومنهم البربر وهم بنو شملا بن مأرب، بن
فاران، بن عمرو، بن لوذ، بن سام، بن نوح. ما خلا صنهاجة وكتامة
فإنما هم بنو فريقيش بن قيس بن صيفي بن سبأ».

وفي مكان آخر يؤكد الطبري بأن البربر انحدروا من الجزيرة
العربية:

«وزعم هشام بن محمد الكلبي أن أفريقيش بن قيس بن صيفي بن
سبأ بن كعب بن زيد بن حمير بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن
قحطان، هم متوجهاً إلى أفريقيا فاحتلهم حتى سواحل الشام حتى
أتى بهم أفريقيا فافتتحها وقتل ملكها جرجرا، واسكنها البقية التي
كانت بقيت من الكنعانيين الذين احتلهم معه إلى سواحل الشام».

أما المؤرخ الآخر الذي استند إليه الدكتور سعدي، فهو «وليم
لانغره» الأميركي القائل بخصوص أصول البربر:

«وانتشر فرع من عناصر البحر المتوسط والصحراء، الطويلة الرؤوس
واقاربهم من العرب والبربر وغيرهم في جنوب أوروبا وشمال أفريقيا
والشرق الأدنى».

أما ابن خلدون، فإنه يعيد أصول البربر إلى الشام:

«وكان بين بني فلسطين وبين بني إسرائيل حروب كثيرة، وكان بالشام
كثير من البربر اخوانهم، ومن سائر أولاد كنعان يضاهونهم فيها،
ودثرت أمة فلسطين وكنعان وشعوبها لهذا العهد، ولم يبق إلا البربر».

ولكي يدعم الدكتور سعدي أطروحته، يبرز أن بعض المؤرخين
يؤكدون:

«بأن الاسرتين المصريتين الفرعونيتين الثانية والعشرين والثالثة
والعشرين كانتا بربريتين، وهما من الاسر الكبيرة التي حكمت مصر
القديمة. وهذا يعتبر دليلاً واضحاً على التفاعل الموجود بين
البربر وقدماء المصريين».

الحرف العربي	الحرف البربري
ا	ا
ب	B
ج	٨
د]
ز	ا
ي	Z
ت	Z
ط	H
ك	١٦
ل	١١
م	⌈
ن	و
س	3
ق	و
ش	W

وفضلاً عن ذلك، فإنه يرى:

«بأن البربر اندمجوا وتفاعلوا مع الفينيقيين واعتبروا أنفسهم دائماً أنهم والفينيقيين من أصل واحد، يتحالفون معهم ضد الرومان، وأن قرطاجنة كانت تعتبر امبراطورية مشرقية أفريقية في جنوب المتوسط، في مواجهة امبراطورية روما شمال البحر، وأن الوطنية المغربية في ذلك الوقت كانت تتمثل في التحالف مع قرطاجنة ضد روما. ومن هذا المنطلق، فإن «سيفاكس» رئيس مملكة مازيسيللا وزوج صفان بعل ابنة هرز رويال - حليف قرطاجنة - هو الوطني الذي ناضل وحارب دفاعاً عن الامبراطورية الشمالية الأفريقية «قرطاجنة» ضد الامبراطورية المستعمرة الأجنبية الغربية «روما».

وبالمقابل يعيد الدكتور سعدي عدم تفاعل البربر مع الرومان والفندال والبيزنطيين إلى تضاربهم العرقي والحضاري، إذ:

«لم ترسخ القبائل البربرية للرومان، بل استمرت في تمرداها ضدهم. فالحضارة الرومانية لم تدمج في بوتقتها البربر، كما أن الحضارة الرومانية لم تؤثر سوى على قلة قليلة جداً من المغاربة».

وفيما يتعلق بموقف كسيلة ضد عقبة بن نافع، والكاظمة ضد الفتح العربي الإسلامي، فإن تمرّد الأول يرجع إلى المعاملة السيئة التي عامله بها عقبة بن نافع حيث انتقده عليها «أبو المهاجر»:

«أصلح الله الأمير. ما هذا الذي صنعت؟ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، يستألف جبابرة العرب كالأقرع بن حابس التميمي، وعيينة بن حصن، وأنت تجيء إلى رجل هو خيار قومه في دار عزه قريب عهد بالكفر، فتفسد قلبه. توثق من الرجل فأني أخاف فتكه».

إن عقبة بن نافع لم يتوقف عند إهانة القائد البربري كسيلة إنما ارتكب خطأ آخر، وذلك باستفزازة لـ:

«قبيلة أوربة فغزاها... دون أن ترتكب أمراً تستحق عليه هذا الغزو ونصحها أبو المهلجر دينار أن قبيلة أوربة البرانسية أسلمت بإسلام

كسيلة وليس هناك ما يدعو إلى غزوها، فأبى عقبة أن ينتصح».

وهنا تمرّد كسيلة وحارب عقبة فقتله. أما تمرّد الكاهنة فيفسره الدكتور عثمان سعدي بأنه تم نتيجة عدم معرفة الكاهنة لأخلاق العرب المسلمين الفاتحين، بحيث ظنت بأنهم لا يختلفون عن الغزاة المستبدين السابقين من رومان وفندال وبيزنطيين.

تلك هي أبرز النقاط التي تعرض لها المؤلف ليؤكد عروبة الجزائر عرقياً وحضارياً، وليرزّل اللبس عن تمرّد كل من كسيلة والكاهنة ضد الفتح العربي الاسلامي الذي لم يكن، حسب وجهة نظره، إلا صداماً بين أشخاص، ونتيجة ممارسات اخلاقية سلبية.

ويهمني في البداية، أن أسجل مجموعة من الملاحظات:

١ - كتاب الدكتور عثمان سعدي نشر في فترة حاسمة من تاريخ الجزائر، ألا وهي فترة ما بعد الاستقلال التي طرحت فيها مسألة الهوية الوطنية، خصوصاً أثناء مناقشات الميثاق الوطني الأول والثاني وملفات السياسة الثقافية، والاعلامية، والأسرة، وأثناء طرح شعار: «إعادة كتابة تاريخ ثورة أول نوفمبر [تشرين الثاني] ١٩٥٤»، إذ تميزت هذه الفترة، إلى جانب فترة تطبيق ما سمي بـ «الثورة الزراعية»، بظهور تيارات بعضها يدعو إلى التعريب الفوري للبلاد، وبعضها يدعو إلى الفرانكوفونية، وتيار آخر يدعو إلى البربرية، ووجد تيار آخر يرى الحل في قبض العصا من الوسط، وذلك ببناء تركيبة توفيقية ترضي هذه الاتجاهات كافة حفاظاً على الوحدة الوطنية. ان المتتبع للحياة السياسية الجزائرية منذ الاستقلال سوف يكتشف أن لهذه التيارات ذات الطابع الثقافي أطروحات سياسية أيديولوجية تتعلق بخيار البلاد. إذ نجد في الخارطة السياسية على مستوى خطاب السلطة

وعلى مستوى القاعدة الشعبية، بروز كل من التيار الاشتراكي، والوطني، والليبرالي، والإسلامي، وهي كلها تبحث عن نفسها، وعمّا يمكن تسميته بالحل الملائم لمستقبل الجزائر، وهي لا تزال إلى يومنا هذا في خلاف مستمر، يتخذ أحياناً طابع العنف.

كما لم يحل كتاب الدكتور عثمان سعدي بقدر كاف ومفصل مضمون الخطاب الثقافي - السياسي - الأيديولوجي لكل تيار، مع تشريح أبرز قادة هذه التيارات، بل اكتفى بالإشارة إلى المشكلة، ولم يشخصها عن طريق ضرب الأمثلة الملموسة كما هي في الواقع اليومي، ولم يحدثنا عن أفراد التيار الذي ينظر إلى الفتح العربي الإسلامي على أنه غزو عسكري مقنع بقناع الحضارة (اللغة - الدين). كما أنه لم يفعل الشيء نفسه بخصوص التيار الفرانكوفوني الذي ما فتىء يحقق انتصارات مادية ومعنوية متتالية على صعيد الاعلام والنشر والادارة.

٢ - عند تطرقه للنزعة البربرية، اكتفى بمعطيات الحاضر الجزائري، وبتأثيرات الاحتلال الفرنسي، إذ لم يربط بروز هذه النزعة بالتيارات الانعزالية التي تشهدها الأقطار العربية. كما أنه لم يدرس النزعة البربرية التي رافقت الحركة الوطنية الجزائرية. انه من البدهي أن نقول، بأن الاستعمار الفرنسي أوجد هذه الفكرة وغذاها وجند لها مناصرين جزائريين بتطبيق أسلوب الترهيب والترغيب.

في كتاب المؤرخ الجزائري المعروف «أحمد حربي»، نجد أن فترة مصالي الحاج كانت مسرحاً لتطور النزعة البربرية. فالمصالية «نسبة إلى مصالي الحاج»:

«كانت تبالغ إذا في تقدير وحدة الجزائر الثقافية ولا تأخذ الوقائع بالحسبان. فإذا اقتصرنا على المزاب والقبائل فلا يمكن نكران فرادتهما، وتصبح الخصوصية أكثر حدة أيضاً في القبائل الكبرى، المنطقة الريفية المتوقعة في موقف دفاعي ومنغلق على ذاته. وقد تضخم الشعور بالانتماء الاقليمي مع الاستعمار واتخذ مضموناً جديداً».

هذا يعني أن محمد حربي على نقیض الدكتور عثمان سعدي الذي لم يشر إلى فرادة هذه المناطق المسماة بالبربرية، ولم يعترف بالتعددية الثقافية في الجزائر ماضياً وحاضراً. وهذه النقطة المختلف عليها سنناقشها فيما بعد.

يقرّ محمد حربي :

«بأن الشعور بالانتماء الاقليمي يزداد، وابن القبائل (البربري) الذي كان وطنياً بمواجهة الفرنسيين، راح يكتشف نزعتة الاقليمية حيال الجزائريين الذين يتكلمون العربية، حتى وإن بقي وحدوياً بقوة الاشياء، فإلى الفروق المحسوسة جداً في نمط الحياة والعادات من اقليم إلى آخر في البلد... يضاف في القبائل واقع اللغة، مقاومة النطق البربري للتعريب ووجود أدب شفوي شديد الحيوية».

ويضيف محمد حربي ليعطي حجته مصداقية تاريخية:

«أن الحزب الشيوعي الجزائري يعترف بالفردة البربرية حتى إذا وضعها، خطأ، على قدم المساواة مع فرادة الاقلية الأوروبية».

ويبرز أن النزعة البربرية الحالية ما هي إلا استمرار تاريخي للصراعات البربرية - العربية التي عرفت الحركة الوطنية قبل الاستقلال. هل تشكلت الحركة البربرية ككتل داخل حزب الشعب الجزائري لتطور فيه سياسة متفقاً عليها على كل المستويات؟ هذا السؤال أجاب عنه مصالي الحاج بقوله:

«مفضل نكتل الامين دباغين وبوده، كان ذوو النزعة البربرية يدخلون،

كباراً وصغاراً، الى جسم الحزب، الى كل المواقع فيه تقريباً، كجراثومة تدخل جسماً قد ضعف. تنقلوا بسهولة وذهبوا هكذا يزرعون الجرثومة في فرنسا.. كانوا لفترة من الزمن سادة الحزب [أي حزب الشعب الجزائري].»

يتبين من خلال أطروحة محمد حربي، أن للبربر فرادة ثقافية - لغوية، من جهة، ومن جهة تالية أن الحركة الوطنية لم تخل من صراعات بين العرب والبربر. ولكن محمد حربي لم يرجع الخلاف إلى سبب حضاري جوهري، إنما أرجعه إلى خلافات في تصور العمل السياسي لضمان استقلال البلاد. ونتيجة لذلك، فإن ما سماه بالنزعة البربرية في مواجهة التعريب بعد الاستقلال ليس من الحقيقة في شيء. أن التعريب في الجزائر لم يحاربه البربر سواءً كتيار منظم، أو كجماهير شعبية متشعبة بالدين الاسلامي وبالعروبة كحضارة، إنما حاربه التيار الفرانكوفوني الذي يضم أفراداً من البربر والعرب، ليس فقط من أجل الحفاظ على الثقافة الفرنسية كمجرد ثقافة، إنما للحفاظ على مورد الرزق، وضمان الاستمرار في مناصب الحل والربط والتأثير اليومي المباشر. والدليل على ذلك، أن صفوف المثقفين المعربين في الجزائر أغلبهم من المناطق المسماة بالبربرية.

ان نموذج الدكتور عثمان سعدي، ونموذج السيد محمد حربي، يمكن من خلالهما دراسة الازمة الثقافية في الجزائر. فالدكتور عثمان سعدي لا يعترف بالتعددية الثقافية - اللغوية في الجزائر، بحجة أن البربر والعرب انحدروا من أرومة واحدة. لنسلم جداً أن العرب والبربر من أصل واحد تاريخياً. فهذا لا يلغي التعدد الثقافي - اللغوي القائم، والذي فرضته قرون من عزلة منطقة شمال أفريقيا لأسباب مختلفة، منها الاحتلال الاستعماري الأوروبية. ثم أنه قبل وخلال هذه القرون، حافظت هذه المنطقة على لغتها وعاداتها وتقاليدها كقوة ذاتية تاريخية في مواجهة لغة وثقافة

المحتلين الأوروبيين. ولعل أكبر خلاف بين الفتح العربي الإسلامي والغزو الأجنبي، يتلخص في أن الفتح الإسلامي لم يحارب الثقافة واللغة السائدتين في الجزائر أو في غيرها من البلدان التي عرفت الحضارة العربية الإسلامية، كما فعلت الاحتلال الغربية. اننا لم نسمع عن حروب ثقافية - لغوية شنها المسلمون الفاتحون ضد لغات وثقافات البلدان التي تعرضت للفتح، لأن قوة الإسلام تتمثل في حفاظه على كل اللغات والثقافات التي وجدها حيثما وصل. ولعل استمرار اللغة البربرية في الجزائر طوال ١٤ قرناً وإلى الآن، أوضح دليل على ذلك، إن حل المشكلة اللغوية في الجزائر لا يتم بإلغاء البربرية، إنما بتوفير الظروف لها لتنمو وتتطور لتصبح لغة بكل معنى الكلمة، شرط أن يتم الحفاظ على اللغة العربية كلفة رسمية للبلاد، ودون أن يتحول مطلب اللغة البربرية وأدبها وفنونها إلى حجة لترسيخ التفرقة والعشائرية وتقسيم البلاد إلى دويلات مجهرية، وعزلها عن المحيط العربي، ومحاربة الوحدة العربية التي هي الحل التاريخي - الحضاري الحقيقي لمشاكلنا المزمنة. وأكد على ضرورة إيجاد حل لمشكلة اللغة البربرية عملاً بالتجارب الدولية التي قدمت نتائج باهرة كالتجربتين السوفياتية والتشييكوسلوفاكية، حتى نضع حداً للتيارات الانعزالية، ونكشفها أمام الملا. واعتقد أن الطريق إلى مثل هذا الحل لا يتم بإنكار التراث اللغوي البربري كما حصل عند الدكتور عثمان سعدي، الذي يتأرجح بين الاعتراف بالحروف البربرية حيناً ونفيها حيناً آخر. يقول في صفحة ١٥ :

«بما أن البربرية ليست لها حروف، فقد أعاروها [أي الفرنسيون] الحروف اللاتينية، بل وبلغت بهم الجراة إلى إصدار مجلة أدبية بالقبائلية».

وفي صفحة ٤٢ من الكتاب نفسه يورد الحروف البربرية. ولعل القارئ يلاحظ معي التناقض في أطروحات المؤلف بخصوص اللغة البربرية.

أما النقطة التي أود مناقشتها فهي تتعلق بالأصول البربرية وقضية اللغة. مما لا شك فيه، أن لا أحد يستطيع تحدي الانتماء العرقي للشعب الجزائري ككل، لأن الجزائر تعرضت لغزوات الشعوب المختلفة، منها الأوروبية والآسيوية، فضلاً عن الهجرات البشرية القديمة التي لم تدرس دراسة علمية كافية لتبين متى تمت، وما هي الظروف المناخية والتاريخية التي تسببت فيها، ومن البدهي أن الاختلاط قد حصل بين السكان الأصليين وبين الشعوب الغازية والمهاجرة على مدى قرون من الزمن، ثم ان فكرة إعادة الشعب الجزائري كله إلى أصول سامية - حامية، غير صحيحة، إذ لا يمكن اعتبار بقايا الأتراك والرومان والبيزنطيين مثلاً ساميين. كما أن حجة «الأصل الواحد» لا تلغي التنوع اللغوي، إذ أن اليهود ينتمون إلى شجرة العرب نفسها، وعلى الرغم من ذلك، فإن لهم لغتهم العبرية المختلفة. والأمر نفسه ينطبق على الأتراك والأرمن. وهنا نقول بأن اللجوء إلى «العرق» كأساس لبناء الوحدة أو تجديدها يدخلنا في نقاش بيزنطي لا ينتهي.

إن المقياس للوحدة الوطنية هو الحضارة العربية الإسلامية في تضامنها وتداخلها مع التراث الثقافي واللغوي، الذي وجده الفتح الإسلامي قائماً وحيّاً ومواجهاً بقوة لكل محاولات الاحتلال والتنصير والتغريب (نسبة إلى الغرب). وهذه المسألة لا تحل بالتكرار لهذا التراث أو تهميشه. إن الوحدة الحقيقية تفرضها الديمقراطية والتسامح الحضاري الخلاق. وأكد على الديمقراطية لأن محاولة الدكتور عثمان سعدي نفي فريدة اللغة البربرية، تشبه تماماً أفكار كاتب ياسين التي تنكر التمازج العرقي في الجزائر، فكل منهما يذهب إلى أقصى التطرف. فالدكتور عثمان سعدي يطلق على اللغة البربرية والثقافة البربرية مصطلح «الثقافة الشعبية» أو «التراث الشعبي»، على نحو يعني أن مصطلح «الشعبية» أو «الشعبي» يشير إلى تراث ساذج من الدرجة الثانية

أو الثالثة، مهمته فولكلورية بحتة، حيث انه يستبعد أن يكون أساساً من الأسس الحضارية. وهنا يكمن الخطأ في وضع «التراث الشعبي» في المرتبة السفلى، والنظر إليه على أنه دون مستوى الثقافة الأكاديمية أي ثقافة النخبة. فمن المفضل أن يتم النقاش حول مضمون التراث الشعبي ومدى قابليته للتجدد ومضاعفة حياته وحياتنا، ومثل هذه المناقشة الميدانية نفتقدها عبر صفحات كتاب: «عروبة الجزائر عبر التاريخ»، حيث لا نجده يدرس بالتفصيل الدقيق عناصر ما سماه بالتراث الشعبي، سواء تراث ما قبل المرحلة الإسلامية أم تراث ما بعدها، حتى نتعرف على أوجه التشابه وأوجه الاختلاف.

إن كتاب ليلي قريش مثلاً: «القصة الجزائرية ذات الأصول العربية»، يمكن اعتباره محاولة على طريق الدراسة المقارنة للتراث الشعبي، والبحث عن الأصول في حقل القصة الشفوية المروية. والأمر نفسه ينطبق على الدراسة الأكاديمية التي أعدها الباحث الجزائري عبد الحميد بورايو تحت إشراف الدكتورة نبيلة إبراهيم، حول القصة الشعبية في الجنوب الجزائري.

هناك ثلاثة محاور أخرى باقية في كتاب: «عروبة الجزائر عبر التاريخ»، وهي:

- ١ - البعدان الوطني والقومي للثقافة الجزائرية.
- ٢ - حوار حول مقومات الشخصية الوطنية الجزائرية.
- ٣ - دور الشعر الجزائري في بث الوعي القومي. وهو ما سنناقشه لاحقاً.

في فصل: «الأصول العربية للبربر»، بذل الدكتور عثمان سعدي محاولات كثيرة للبرهنة بأن اللغة البربرية تعود إلى أصل عربي سامي - حامي، وليست لها أي علاقة بالأصول الأتنية - اللغوية

الأوروبية، وهنا استند إلى مجموعة من الآراء منها رأي لانغر:
«تتصل اللغة المصرية القديمة باللغات السامية ولغات البربر بأصل واحد».

ورأي دائرة معارف «يونيفرساليس»:

«أكثر طريق مؤكد إلى الحقيقة هو نسبة اللغة البربرية إلى أصول
حامية - سامية التي تجمع في بوتقة واحدة البربرية والمصرية القديمة،
والكوشية والسامية».

ورأي غوستاف لوبون:

«أن لغة البربر العريقة في القدم يحتمل أن تكون مشتقة من
الفينيقية».

وأورد المؤلف رأياً مهماً للمستشرق الألماني روسلر:

«أن اللغة النوميديّة لغة سامية، انفصلت عن اللغات السامية في
الشرق في مرحلة مفرقة في القدم، ثم تطورت بعد ذلك في اتجاه خاص
جعلها تبدو مختلفة عن باقي اللغات السامية».

وبعد تقديم حصيلة الآراء المختلفة، انتقل المؤلف إلى دراسة أوجه
التشابه بين الحروف البربرية والأبجديات الشرقية الأخرى، وأثبت
جدولاً أعدّه الدكتور ربحي كمال، مدرّس اللغات القديمة في جامعة
دمشق .

وذلك ليقنع القراء بأن اللغة البربرية ليست فريدة من نوعها. لكن
هذه الأطروحة نفسها تتناقض مع العلم، لأن أغلب اللغات في
العالم تدين بشكل أو بآخر للغات أخرى سبقتها أو انشقت عنها
وصارت لها استقلاليتها فيما بعد، ثم إن عملية إعادة بعض
الكلمات البربرية إلى أصولها العربية، لا يمكن أن تكون حجة

الحرف العربي	الحرف البربري	التفسير
ا	ا	يشبه السرياني واليعقوبي والحميري
ب	B	يشبه اليوناني القديم
ج	ا	يشبه الفارسي القديم والفينيقي والآرامي
د]	يشبه العربي إلى حد ما
ز	ا	يشبه المسند الحميري والآرامي واليوناني القديم إلى حد ما
ي	Z	يشبه الفينيقي والآرامي واليوناني القديم والانباري والكندي والنبطي
ك	١٦	يشبه النبطي إلى حد ما
ل	١١	يشبه الحميري أو الانباري
م]	يشبه المسند الحميري
ن	و	يشبه النبطي والسرياني والصفوي واللحياني
س	3	يشبه اليوناني القديم والفينيقي
ق	و	يشبه الآرامي القديم والفينيقي والنبطي والسرياني والتمودي واللحياني
ش	W	يشبه المصري القديم والفينيقي والحميري والآرامي القديم والصفوي
		والتمودي واللحياني والحبشي والكنعاني
ت	X	يشبه الفينيقي والحميري والآرامي القديم والصفوي والتمودي واللحياني
ط	H	يشبه الفينيقي والتمودي

لنفي وجود اللغة البربرية التي يتكلمها أكثر من ١٠ ملايين مواطن جزائري منذ قرون. فالكلمة يعرف بأن أكثر من ٧٠٪ من مفردات اللغة الإنكليزية مشتركة مع اللغة الفرنسية، أما النسبة الباقية فهي مشتركة مع اللغة الألمانية وغيرها من اللغات، منها اللغة العربية، لكن وضعية اللغة الإنكليزية هذه لم تؤد إلى موتها، أو إلى مطالبته المتشبهين باللغة اللاتينية «الأصل» بمحوها أو تهميشها، باعتبار أن اللاتينية «الأصل» أفضل من الفرع وأجدر منها بالبقاء. كما أن الانتشار الساحق للغة الإنكليزية نفسها في المملكة البريطانية وفي العالم بأسره لم يتم عن طريق إصدار أمر بقتل كل من اللغات: (غايليك Gaelic، الولشية Welsh، الأيرش Gaيليك Irish Gaelic، والكورنيش Language Cornish) المتداولة إلى يومنا في بريطانيا. فاللغة الولشية (Welsh) مثلاً ليست مجرد لغة التخاطب، إنما هي لغة المدرسة والصحافة والأدب والفنون، وهذا التعدد اللغوي لم يشكل خطراً أمام اللغة الإنكليزية التي هي لغة المملكة البريطانية. والأمر نفسه ينطبق على التعدد اللغوي في الاتحاد السوفيياتي، حيث تتمتع كل اللغات هناك بالاحترام، وتجد لنفسها مكانة في المنظومة التربوية، وفي حقول الأدب والثقافة والفنون والسياسة، وهي تعامل كلغات إبداع وتعبير عن الاتحاد السوفيياتي المتعدد القوميات، وليس كمجرد لهجات تقمع أو ينتظر منها أن تنقرض في حقبة من الحقب. كما تعد التجربة اليوغوسلافية في مجال التعدد اللغوي من بين التجارب المعتبرة والجديرة بالتأمل والدراسة والاستلهام.

أشرت باقتضاب شديد إلى هذه التجارب التي ينبغي علينا دراستها دراسة ميدانية، لأن دراسة الدكتور عثمان سعدي للغة البربرية ومقارنتها باللغات السامية والحامية تنطوي على نظرة اسخفاف باللغة البربرية. وبتعبير أدق، فإن الدكتور عثمان سعدي يريد أن يقول بأن إلغاء البربرية لا يسمن ولا يغني من جوع، طالما أنها

مجرد فرع من اللغة العربية الأصل التي هي لغة الدولة في البلاد. ان الدكتور عثمان سعدي لم يصرّح بهذا الموقف كامل التصريح، انما يُستنتج من الإلحاح على أنها لغة ثانوية وفي أغلب الأحيان ينفي عنها صفة اللغة ويطلق عليها اسم «اللهجة»، علماً بأن ثمة فرقاً أساسياً بين اللهجة واللغة. وبالتالي، أريد أن أكرر بأن اللغة العربية طوال تاريخها لم تتطور على حساب إلغاء اللغات الأخرى، إذ ان ميزة الحضارة العربية الاسلامية تتأتى من كونها حافظت على اللغات والثقافات التي وجدتتها حيثما وصل مدّها في أوروبا وآسيا وأفريقيا، وهكذا كان الإيمان بالله والالتزام بالأخلاق العالية مركز اهتمام الفتوحات الاسلامية: «لا فرق بين عربي وعجمي إلا بالتقوى». نعم، هنالك بعض التصرفات السلبية المخالفة للإسلام ارتكبتها بعض الفاتحين، ولكنها لا تسجل على الحضارة العربية الاسلامية، إنما ينبغي أن تسجل على أفراد لم يلتزموا بجوهر الاسلام. ونتيجة لذلك، فإن العروبة باعتبارها بعداً من أبعاد الاسلام لا تنبني على العرق أو اللغة، إنما تنبني على مضمون الاسلام كقوة روحية عظيمة ضد كل أشكال التخلف والرجعية والاستغلال في كل مكان وزمان. إن الاسلام لم يلبس اللغة التركية، أو الأرمنية، أو الهندية، أو الاسبانية، أو الاغريقية، أو البربرية، بل صانها وعبأها بإشعاع روجي جديد، وطرح عليها مهمات ومسؤوليات اجتماعية واقتصادية وفلسفية تتميز بالحرية والعدالة.

من بين مشاكل الثقافة العربية الاسلامية المعاصرة، أن نظرة قطاع من أهلها إلى القضايا التي يتعاملون معها، ومنها قضية اللغات، تشبه كثيراً نظرة المستشرقين ذوي الأيديولوجية الراسمالية. وهذا النوع من الاستشراق المحلي أكثر خطورة من الاستشراق الأجنبي. أقول ذلك لأن الحل الوحيد لمشكلاتنا الثقافية - اللغوية هو الديمقراطية، ووضع شعار ماوتسي تونغ القائل: «دع ألف زهرة

تتفتح» محل تطبيق وممارسة، طالما أن «الآلف زهرة» هذه ليست دخيلة أو مفروضة علينا بقوة السلاح، إنما هي جزء من نسيج الحقل «الوطني»، أو الحقل «القومي العربي» الشاسع والمتنوع.

اعتقد أن الاتجاه البربري الانعزالي يجد المصادقية والعزاء في أطروحات بعض المثقفين المعربين الجزائريين، الذين ينظرون الى اللغة البربرية باستخفاف وهم في أعماقهم يرفضونها كل الرفض. وفي ضوء هذه الأطروحات، يحاول الاتجاه البربري أن يتمرد باسم الأصالة، وصيانة الشخصية، والمحافظة على بعديها الثقافي واللغوي، وهكذا يقابل النفي بالنفي. فيؤكد في أدبياته بأن الفتح العربي الاسلامي غزو كأي غزو روماني أو فندالي، وأن اللغة العربية كانت لغة هذا الغزو، ويرى أن التحرر الثقافي مشروط بالتحرر اللغوي. ان الاتجاه المعرب السلفوي المتحجر، أثر سلبياً في تغيير كثير من المواقف الايجابية لمثقفين جزائريين كانوا يؤمنون باللغة العربية إيماناً راسخاً. لقد قال كاتب ياسين مرة:

«ان تعريب الجزائر فعل شرعي، لأن العربية كانت لسان الجزائري عصوراً طويلة حتى غدت لغته الأم، ولما نجد بربرياً لا يتحدث العربية العامة. ولكن لنفس هذا السبب ومنذ الاستعمار الفرنسي في عام ١٨٣٠، نجد أيضاً من البربر ومن العرب من يتكلمون باللسان الفرنسي»^(١).

وقال أيضاً:

«ان الجزائر واحدة قابلة أن تكون عربية أو فرنسية أو بربرية... اما الآن فتغلب عليها اللغة الفرنسية، ولذلك ينبغي العودة إلى البنايع، الى اللغة العربية التي سبقت هذه المرحلة... مرحلة الوجود الفرنسي في الجزائر»^(٢).

(١) من حديث لكاتب ياسين، كتاب ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة، جلال العشري.

(٢) المرجع السابق.

إن المقارن لمواقف كاتب ياسين إبان فترة الاحتلال الفرنسي من اللغة العربية ومواقفه الحالية، يجد فرقاً كبيراً وتراجعاً ملحوظاً، يقول في حوار نشرته مجلة «اليوم السابع» الصادرة في باريس:

هناك تعقيم على التاريخ. الجزائر بلد هو بلا شك إسلامي. لقد اسلمنا نحن الجزائريين، إلا أننا لم نستعرب جميعاً. ثم ما هي هذه العربية التي يقدمونها لنا في الجزائر؟ اذهب يا صديقي واستمع إلى نشرات الأنباء في المذيع والتلفاز: عربية عتيقة، مبالغ في «تعتيقها» إلى درجة بعيدة، وهي أنأى ما تكون عن الوضوح الملموس في عربية العراقيين والمصريين واللبنانيين... إلخ، لغة بلاغية بائدة، لا يفهمها حتى المثقفون»^(٢).

إن تأمل الآراء السابقة لكاتب ياسين - الذي يعتبر من دعاة التيار البربري إضافة إلى مولود معمري وأيت أحمد الحسين وأسماء أخرى غير مشهورة - يكتشف أن الحماس للغة العربية أصبح أقل، إن لم نقل انعدم كلياً، وأصبح الحماس للهجة العربية الدارجة واللغة البربرية، هذا على الصعيد اللغوي. أما على صعيد الانتماء، فإن كاتب ياسين وأفراد الاتجاه البربري يؤمنون بإسلامية الجزائر دون عروبيتها، لذا، فإنهم يلحون على بربريتها المتفردة. صحيح أن الموقف الاثني لكاتب ياسين ليس جديداً، إنما يعود في الأصل إلى مرحلة الكفاح المسلح، أي أننا نجده واضحاً في روايته الشهيرة: «نجمة»، ولكن الجديد في موقف ياسين هو ما يتعلق باللغة وليس العرق. قلت سابقاً، بأن الاتجاه العرب السلفوي يعد عاملاً من العوامل التي ساهمت في تشكيل مواقف ياسين ومولود معمري وآخرين، منها مثلاً موقف الكاتب الجزائري الدكتور عبد المالك مرتاض، الذي قال في حوار أجرته معه جريدة «القبس»:

(٢) حديث لكاتب ياسين - مجلة اليوم السابع، ١٢ نيسان/ابريل ١٩٨٧.

«هناك لهجات شعبية وهناك لغة للثقافة. وهذا أمر موجود حتى في فرنسا ذاتها. منذ سنتين ذهبت الى استراسبورغ كأستاذ، وضلت الطريق لأنني لا أعرف المدينة. خاطبت ساعي بريد فلم أفهم عليه ما يقول. كان السبب أن هناك منطقة في بلاداستراسبورغ لها لهجة خاصة، ولها صحفها الخاصة وما إلى ذلك، ولكن لا أحد يرقى بهذه اللهجة إلى أن تحل محل اللغة الفرنسية، أو أن تصبح هذه اللهجة أداة من أجل الانفصال عن الدولة الفرنسية والوطن الفرنسي»^(٤).

فالدكتور مرتاض يعترف بوجود لغة للثقافة، ولهجة لأمر لا علاقة لها بالثقافة. فالثقافة في مفهوم الدكتور مرتاض، تعني إذاً الكتابة المطبوعة والمنشورة باللغة العربية الفصحى فقط. وهنا يهمل دور اللغة الفرنسية في الانتاج الثقافي خلال مرحلتي الكفاح المسلح والاستقلال، إلى جانب أن قطاعاً واسعاً من العائلات الجزائرية تتحرك وفق أخلاقيات الثقافة الفرنسية. كما أن تجريد «اللهجة الشعبية» من العطاء الثقافي سيؤدي إلى تقسيم المواطنين إلى مواطنين لهم ثقافة ومواطنيين ليست لهم ثقافة. وهنا يربط الدكتور مرتاض بشكل غير مباشر الثقافة والحضارة بالنخبة المتعلمة التي تمارس الكتابة، وينفيهما عن الشرائع الاجتماعية التي تتكلم لغة ما ولا تكتبها رغم وجود حروفها، وذلك لأسباب تاريخية معروفة لا تتعلق باللغة نفسها، إنما تتعلق بتوالي الاحتلال الاستعمارية على مدى قرون طويلة. إن اطلاق اسم لهجة على «البربرية» التي تملك حروفاً وعمقاً تاريخياً يعود الى آلاف السنين قلب للحقيقة من جهة، ومنح فرصة للاتجاه البربري الانعزالي أن يقرن الدعوة اللغوية - الثقافية بالاستقلال السياسي من جهة أخرى. وفي هذا تكمن الخطورة فعلاً، وتتحدد المسؤوليات التاريخية. إذا كانت فرنسا أسست الأكاديمية البربرية في باريس لأغراض غير ثقافية،

(٤) حديث للكاتب الدكتور عبد الملك مرتاض - جريدة القبس، ١٠/٩/١٩٨٦، عدد ٤٦٩.

فدورنا نحن هو سحب البساط من تحت قدميها وتأسيس مركز للدراسات البربرية بالجزائر لأغراض ثقافية حضارية، يشرف عليه الجزائريون بمساهمة علماء اللغات كافة في المشرق العربي وبلدان أجنبية أخرى.

وفي الحوار عينه، يطلق الدكتور مرتاض أحكاماً قيّمة تتعلق بالعرق، وهي في النهاية تخدم شعار العرقية الذي رفعته فرنسا، ويحاول الانعزاليون الآن إيجاد مصداقية له. يقول الدكتور مرتاض:

«ان الاندلس لم يفتحها المشرق. لقد فتحها المغرب. موسى بن نصير جزائري. وطارق بن زياد من أصل جزائري أيضاً. وطارق بن زياد بالذات ليس «عربياً». كان يطلق على أمثاله الموالي»^(٥).

وحسب الدكتور مرتاض، فإن موسى بن نصير باعتباره جزائرياً مثل طارق بن زياد ليس «عربياً» أيضاً.

وهذا يعني أن الدكتور مرتاض يعترف بوجود العنصر البربري المختلف عرقياً عن العنصر العربي في الجزائر. وهذه النظرية تتناقض تناقضاً أساسياً مع أطروحات الدكتور عثمان سعدي التي تقول بأن أصل البربر يعود إلى فلسطين واليمن، أي يعود إلى الأصل العربي. ويؤكد الدكتور مرتاض هذه الثنائية العرقية (البربر - العرب) في الجزائر بقوله:

«محمد البشير الابراهيمي، من نواحي سطيف، وكان من أكبر علمائنا، كان أمازيغياً أيضاً ولكنه لا يقل عن عبد الحميد بن باديس دفاعاً عن عروبة الجزائر. أكبر العلماء الجزائريين الذين يدافعون عن اللغة العربية، وعن العروبة، هم من أصل أمازيغي»^(٦).

إن الدفاع عن العروبة واللغة العربية شيء، والانتماء إلى أصل

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

واحد شيء آخر، وهذا غير واضح عند الدكتور مرتاض. ان الأرمني والجرجي والكازاخي يدافعون عن الايديولوجية وعن الوحدة «السوفياتية»، ولكنهم لا يقبلون بالروسيين.

أعتقد أن أغلبية المثقفين الجزائريين غير واضحين بخصوص مسألة العرق واللغة، وهذه المسألة ليست بسيطة، أو وقتية، إنما تدخل فعلاً في صميم القضايا الكبرى التي تواجه الجزائر، وفي مقدماتها إعادة كتابة تاريخ كفاحها المسلح وتاريخها الحضاري، فإذا كانت الدولة الفرنسية قد سمحت لمنطقة في بلاد استراسبورغ أن تصدر الصحف بلغتها أو لهجتها، كما يحلو للدكتور مرتاض أن يسميها، فلماذا لا يسمح للبربر أن يصدرُوا صحفاً بالبربرية، وأن يعالجوا مواضيع مسرحية وينشروا كتباً باللغة البربرية؟ صحيح أن للبربر قناة إذاعية، وحق التحدث بالبربرية، غير أن هذه الأمور أصبح ينظر إليها على أنها «امتياز» وليست حقاً طبيعياً. كما أصبح السياسيون يقايضون بها الهدنة والاستمرار في الحكم. ان الوحدة الوطنية لا ينبغي أن تتم بنفي جزء من التراث الروحي الممثل في اللغة والفنون والأدب الشفوي ومجموعة الأعراف والتقاليد، لأن الوحدة الوطنية الحقيقية تتم تحت مظلة الديمقراطية وحرية الإبداع المتنوع. لكن هذه الديمقراطية وهذه الحرية لا تعنيان، كما أكدت مراراً، النيل من اللغة العربية التي هي اللغة الأولى في البلاد.

يثير كتاب الدكتور عثمان سعدي^(٧) عدداً من القضايا لم يفصل عنها الحديث كما كان منتظراً. ففي صفحة ٢٠ أشار إلى:

«الجامعة الرومانية المشهورة التي كانت تقع في موقع القرية الجزائرية مداوروش».

(٧) عروبة الجزائر عبر التواريخ - الدكتور عثمان سعدي.

معلقاً بأنها ثاني أكبر جامعة عرفها العالم بعد جامعة روما، لكنه لم يحدثنا عن برامج هذه الجامعة والمواد التي كانت تدرس فيها، والفرق بينها وبين الجامعات المعاصرة لها في أنحاء العالم كافة، وفي الوقت نفسه أشار إلى الفيلسوف «تيرتوليان» (الذي عاش في القرن الثالث الميلادي في الجزائر)، دون أن يحلل فلسفته ودون أن يشير إلى أي مرجع علمي موثوق فيه، نتمكن من خلاله من معرفة هذا الفيلسوف ومؤلفاته الفلسفية. وفي صفحة ٢٢، ذكر الدكتور عثمان سعدي «ثورة تراسا موند»، التي قام بها الفلاحون عام ٥٢٣ م ضد الاقطاعيين «الفندال»، والتي سميت بـ «معركة ركاب الجمال»، وأدت إلى طرد الفندال من شمال أفريقيا، رغم استعمارهم الذي دام حوالي قرن. هذا مجمل ما أورده المؤلف بخصوص هذه الثورة التي لا نعرف إلى الآن تفاصيلها، كما أن حديثه عن القديس أوغسطين لم يكن مفصلاً، إذ اتسم بالإيجاز والسطحية. ولعل معالجة الدكتور عثمان سعدي لأفكار الكاتب النوميدي (الجزائري) إيبليوس من أجمل صفحات كتابه، وستبقى حافزاً للباحثين الجزائريين للمضي قدماً لإضاءة هذه الشخصية البارزة والظروف التاريخية التي أفرزتها.

أعتقد أن كتاب الدكتور عثمان سعدي: «عروبة الجزائر عبر التاريخ»، من بين أمتع الكتب الجزائرية التي قرأتها إلى الآن، وهو يكشف عن كاتب مؤمن بالعروبة والحضارة العربية، ويوحى بأن مؤلفه بذل جهداً كبيراً في تقصي المراجع العلمية، وتصنيف المعلومات التي سوف تدفع بالمتقنين والباحثين الجزائريين إلى البحث والدراسة لتعميقها والتحقق من علميتها. ومما لا شك فيه، أن محاولة الدكتور عثمان سعدي هذه مقدمة جادة لدراسة التاريخ الثقافي في الجزائر قديماً وحديثاً.

ملاحظات حول المنهج

محمد مصايف

يتميز كتاب الدكتور محمد مصايف «في الثورة والتعريب» بكونه ينقل صورة ما عن المناقشات وردود الفعل التي رافقت محاولات التعريب بعد الاستقلال مباشرة. والتعريب كما نفهمه لا يعني مجرد إحلال اللغة العربية محل اللغة الفرنسية في المنظومة التربوية، والإدارة، وأجهزة الإعلام، والمحيط العام الذي يتحرك فيه الفرد فقط، إنما يعني في العمق تعميق العناصر الثقافية والقيم الأخلاقية التي تكون في مجموعها «الشخصية الوطنية» في صدامها مع ثقافة المستعمر وقيمه الأخلاقية المضادة، مع العمل على منح اللغة العربية المكانة التاريخية اللائقة بها بعد أن حرمت منها على مدى قرن وثلاثين عاماً، وعملت بعنف ووحشية، ونظر إليها وكأنها أفيون لا بد من قلعه من جذوره للتخلص منه نهائياً. إذًا، فإن مسألة التعريب في الجزائر كانت ولا تزال صعبة، نظراً لعوامل متعددة، على رأسها أن الاستعمار الفرنسي كان استعماراً ثقافياً - لغوياً، وفضلاً عن احتلال الأرض. فالمخطط الفرنسي كان يستهدف نشر الجهل في الأرياف والمدن الجزائرية، وكان يرى أن تطبيق سياسة التجهيل هي أفضل طريق للاستحواذ على البلاد وإبقائها تحت حكم الامبراطورية الفرنسية. ونتيجة لذلك، قام بمحاربة التعليم والمساجد والتقاليد الوطنية، وحاول أن يحلّ محلها بنية ثقافية -

لغوية - إدارية فرنسية كاملة، فضلاً عن محاولة تقسيم الشعب الجزائري باستمالة عائلات معينة، بواسطة منحها الأراضي وتدريب أبنائها اللغة الفرنسية ومكافأتها بامتيازات أخرى، في الوقت الذي جردوا فيه العائلات الجزائرية المالية للثورة التحريرية من أملاكها، ووقفوا ضد تعليم أبنائها عقاباً لها على موافقها.

تكمن صعوبة التعريب في الجزائر في أن فرنسا استطاعت عملياً أن تكون شرائح اجتماعية جزائرية عديدة مثقفة بالفرنسية، وأن تكون بنية إدارية تعبّر عن أيديولوجيتها وتخدمها خلال وبعد الاستقلال، وهكذا عاملت الجزائر كـ «حقل» لتجريب نظريتها في الإدارة والاقتصاد والثقافة، ونجحت إلى حد كبير في مسعاها، خصوصاً وأن الصراع بعد الاستقلال مباشرة أصبح صراعاً جزائرياً - جزائرياً. وفي هذه الأثناء، برز تيار الفرانكوفونية وتيار التعريب. حاول الأول التشبث بالفرنسية في ميادين التعليم والإدارة والحياة اليومية، وحاول التيار الثاني نشر اللغة العربية ومحاربة العقلية التي تنظر إلى العربية على أنها لغة الدين فقط، وليست لغة العلم والتكنولوجيا. وفي الفترة نفسها، برز تيار ثالث راح ينادي بالازدواجية اللغوية في البلاد، كحل يرضي جميع الأطراف ويضمن حسب رايه التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، أي ربح كل من الدين والدنيا كما يقول رجال الدين عندنا.

انحصر الصراع في البداية في مجال المنظومة التربوية باعتبارها الأساس والجوهر في التحويل اللغوي - الثقافي، واتخذ الصراع أشكالاً كثيرة:

«دخلت العربية في التعليم كلفة قومية في نظامنا التعليمي دون أن تعطي لها الأهمية الضرورية في الامتحانات، ولا في اجتياز التلاميذ والطلبة من سنة إلى أخرى، فكانت محصلة هذا الموقف المتردد أن

شعر الأطفال بظهور عنصر جديد في تكوينهم وهو اللغة العربية، فتأرجحوا بين هذه اللغة وبين اللغة الفرنسية، إذ لم يدروا إن كانت العربية ستطلب منهم حقاً في مستقبل دراستهم كلفة رسمية ووطنية ضرورية، أم ستبقى عنصراً ثانوياً رغم هذا الوصف الذي يسبغ عليها بمناسبة وبدون مناسبة، وهو أنها اللغة القومية للجزائر المستقلة [صفحة ٥٦]».

كما تمت محاولات لكي:

«تبقى الفرنسية سيدة في المدرسة. وأن تخصص العربية لمواد تربوية وأدبية واجتماعية. هم يريدون أن تنفرد اللغة الفرنسية بتعليم العلوم «الصحيحة»... وتترك للعربية العلوم النظرية من شعر وتربية دينية واخلاقية [صفحة ٦٢]».

على أساس أن العربية هي اللغة «الوطنية» والفرنسية هي لغة «العمل»، كما يحلو للتيار الفرانكوفوني أن يحتاج إذ ذاك. أمام هذه الأطروحات، يقف الدكتور محمد مصايف مع التعريب الشامل:

«فمن العار الكبير، والخور الذي لا يليق بثورتنا، أن نظل نتردد في اتخاذ القرارات الجذرية فيما يخص مشكلة التعريب، لقد أظهرت ثورتنا في الميادين الأخرى شجاعة مثالية أصبحت مضرب الأمثال، فكيف تعجز في قضية تمس كياناتها، وتكيف مسيرتها، وتقف أحياناً حجر عثرة في طريق اختياراتنا الأساسية؟ ولسنا ندري ما الذي يجعل بعض الإخوان يلحون على إبقاء الفرنسية سيدة بلاد عجزت السجون والاضغوط والمكايد عن ترسيمها فيها مدة تقرب من قرن ونصف [صفحة ٧٢]».

وهذا الموقف المطالب بالتعريب الشامل، هو ثمرة إيمان الدكتور مصايف بأن تطور الجزائر لا يمكن أن يحصل إلا «في الإطار القومي الذي توفره لهم شخصيتهم العربية».

ويعني الدكتور مصايف بالتعريب:

«نشر اللغة القومية - العربية - بين المواطنين، دون نظر إلى محل إقامتهم ولا إلى مستواهم الاجتماعي [على نحو يجعلها] تخلف لغة المستعمر في المدرسة والإدارة والمعهد والديبلوماسية والحديث».

والنقطة الثانية التي يثيرها كتاب: «في الثورة والتعريب» هي الازدواجية اللغوية:

«فهل يقصدون بها أن يصبح للجزائري لغتان رسميتان ومتساويتان في كل شيء، هل يريدون أن يتعلم الطفل والطالب جميع المواد باللغتين وأن يقوم الموظف بعمله في المكتب بلغتين، وبعبارة أخرى فهل يقترحون أن يكون للجزائري في المستقبل نفس الاستعداد ونفس القدرة على استعمال اللغتين؟ [صفحة ٩٦]».

ويلاحظ الدكتور مصايف بأن:

«الدعوة إلى الازدواج اللغوي دعوة خطيرة بالنسبة لمستقبل بلادنا، إذ ستقسم الجيل الصاعد، إن نجحت، إلى طبقتين: الأولى شعبية كادحة توجد في القرى والحقول والمعامل، وتعيش بالكد ويعرق الجبين، والثانية تتمتع بالجاه والمال وتشكل طبقة بورجوازية، وتعيش على حساب الأولى».

وفي ضوء ذلك، فإن دعوة المدافعين عن الازدواج اللغوي هي دفاع:

«عن مصالح طبقة خاصة، طبقة شاعت ظروف العهد البائد أن تفقه لغة المستعمر، وتجهل لغة الوطن [صفحة ٩٢]».

إلى جانب محور الازدواجية اللغوية، نجد الدكتور مصايف يشرح مبدأ ديمقراطية التعليم:

«فما هي ديمقراطية التعليم في كل بلد؟ هي بدون شك تمكن جميع المواطنين على اختلاف حظوظهم من المال والسعادة والجاه، ودون تفریق في الجنس، من فرص التعليم والتكوين في مختلف مراحل التعليم [صفحة ٧٣]».

وفي مكان آخر من الكتاب يؤكد بأن:

«لا فرق بين الديمقراطية والتعريب من حيث الغاية».

أي انه يدعم هذا المبدأ في تزامنه مع مبدأ التعريب الشامل. هذه هي المحاور الأساسية التي تدور حولها المقالات التي ضَمَّنَهَا كتابه: «في الثورة والتعريب»، فضلاً عن محور الثورة الجزائرية، الذي اكتفى فيه المؤلف بعرض المعلومات المعروفة والمتداولة بين المؤرخين الجزائريين في المناسبات الوطنية المختلفة.

في الكتاب مصطلحات وأفكار جديرة بالمناقشة والنقد مثل: (الطبقة، الثورة الاشتراكية، القومية، الأمة، الازدواج الثقافي - اللغوي) وغيرها من المصطلحات. وقبل الدخول في مثل هذه المناقشة، أريد القول بأن الدكتور محمد مصايف من الكتاب الجزائريين الوطنيين المخلصين للغة العربية في الجزائر. وتدل على إخلاصه هذا إسهاماته الدائمة في الصحافة الوطنية والندوات الثقافية التي تنعقد هنا وهناك عبر التراب الجزائري، فضلاً عن نشاطه العملي كأستاذ للأدب العربي على مدى سنوات طويلة. ان المناقشة تنطلق إذاً من موقع تقدير لجهوده ولواقفه، وإذا كان هناك من خلاف مع الدكتور مصايف، فإنه لا يتعلق بالنية المخلصة، إنما يتعلق باستخدام المصطلح، وتشريح الوضعية الثقافية، والاختيار الأيديولوجي. كما تنبغي الإشارة بأن هذه المقالات كتبت في فترة البحث عن الطريق. وقد كانت فترة حاسمة، وملئية بالمعاناة والصعوبات المادية والمعنوية، والتحديات الاقتصادية والسياسية. كما أن حرية التعبير فيها لم تكن متاحة مئة بالمئة، لأن أغلب المنابر قد تسلل إليها دعاة الفرانكوفونية، وشغلوا مناصب الحل والربط فيها. لذا، فإن النشر لم يكن سهلاً وميسوراً كما هو المرغوب، وعلاوة على ذلك، فإن أعضاء القيادة السياسية لم يكونوا حينذاك كلهم من التيار الداعي للتعريب، إذ كانت التركيبة السياسية في

القيادة السياسية والتنفيذية مزيجاً من معربين ومفرنسين، وإذا أردنا الصراحة قلنا، بأن التيار المفرنس كان الأقوى والأكثر حيوية ونفوذاً، بدليل أن الإدارة كانت مفرنسة وأغلب كادرات المنظومة التربوية كانت تدرس بالفرنسية أيضاً.

من هذه الزاوية يمكن النظر إلى مقالات الدكتور مصايف في الفترة التي نشرت فيها، إلى جانب كتابات كتّاب ومثقفين معربين آخرين، بمثابة نقطة ضوء في ظلام دامس، لكن هذه الاعتبارات لا تحول دون تسجيل مجموعة من الملاحظات النقدية على كتاب: «في الثورة والتعريب»:

١ - يغلب على مقالات الكتاب طابع السرد والتعميم، بدلاً من طابع التحليل النقدي التاريخي لمشكلة الثقافة الجزائرية في صدامها مع الثقافة الفرنسية، إذ حصر المؤلف القضية في استبدال اللغة الفرنسية باللغة العربية، كما اعتبر أن جميع الجزئيات المكوّنة للتراكم الثقافي الجزائري صالحة لأن تشكل التراث الوطني المنشود بعثه والدفاع عنه. صحيح بأن الدكتور مصايف أشار هنا وهناك إلى بعض عناصر الشخصية الوطنية (اللغة العربية، الدين الإسلامي، الوحدة الجغرافية)، لكنه لم يدرس تاريخياً هذه العناصر بالتفصيل الكافي، وفي الوقت نفسه لم يحلل واقع اللغة العربية والثقافة الجزائرية قبل الاحتلال الفرنسي لتتضح الصورة أكثر، ولتحديد الركائز الأساسية التي تكوّن النسيج الكلي لما نسميه بـ «الثقافة الوطنية». كان منتظراً من المؤلف أن يدرس بالتحليل المناهج الدراسية والطرق التربوية والكتب المقررة في الفترة الإستعمارية، إلى جانب تحليل المناهج والطرق التربوية ومضمون الكتب المقررة في فترة ما بعد الإستقلال، حتى نتعرف بوضوح ودقة على

القيم والأفكار التي سادت المدرسة الاستعمارية والجزائرية في كلتا المرحلتين، ولنلاحظ بالتالي الفروق الأساسية بينهما.

٢ - ينظر المؤلف إلى مسألة التعريب من زاوية، أن إحلال اللغة العربية محل الفرنسية هو الحل الجذري للتناقض الثقافي السائد في البلاد، في حين لم يدرس البنية الإدارية والاقتصادية والزراعية التي ظلت فرنسية المنهج والتنفيذ، علماً بأن حل المشكل اللغوي لا يثمر من دون القضاء على الهياكل الإدارية والتشريعية، والنظم الزراعية، والاقتصادية الموروثة عن العهد الاستعماري، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من أيديولوجية الاستعمار المؤثرة على الحياة الاجتماعية والمشكلة للقيم الأخلاقية، والتي هي في العمق صورة بارزة لثقافتها كما هي مطبقة في الواقع.

٣ - تخلو المقالات من تشخيص المصادر المعرقة لعملية التعريب، أكانت في الهرم الأعلى للقيادة أم في داخل المؤسسات القاعدية. إنه لا تكفي الإشارة إلى التيار الفرانكوفوني لعلاج المشكل، إذ كان ينبغي تسمية زعماء هذا التيار ونقد أطروحاتهم بكل وضوح وقوة حتى نعرف من هم أعداء التعريب ومن هم حلفاؤه. لنأخذ الإذاعة والتلفزة الجزائرية كمثال، باعتبار أن هذه المؤسسة من أخطر المؤسسات في القطر، إذ لا يعقل من أفراد جماعة «صوت البلاد» التي هادنت الفرنسيين وعاضدتهم، أن يتحالفوا مع حركة التعريب وينتصروا لها بعد الاستقلال. كما أن تقسيم الإذاعة إلى ثلاث إذاعات: (عربية، فرنسية، قبايلية) عملية سلبية حقاً، إذ كان ينبغي الاكتفاء بإذاعة واحدة، مع إعطاء حصة معتبرة للقبايلية وحصة ضعيفة للفرنسية باعتبارها لغة أجنبية ثانوية. إن القبول بمبدأ التقسيم الإذاعي المذكور وترسيمه من طرف الحكم، أعطى إشارة خضراء

للتيارات للتصارع والتحارب من أجل إثبات الوجود الإداري
واللغوي معاً، وهذا الوضع لا يزال قائماً إلى يومنا هذا.

بخصوص الازدواجية اللغوية، فإن الدكتور مصايف لم ينتقد
الأصل، أي أطروحات السلطة السياسية. يقول الدكتور أحمد
طالب الإبراهيمي في بحث نشره عام ١٩٦٣ بمجلة «Action Af-rique» :

«ان الازدواج اللغوي سوف يتواصل في الجزائر سنوات، بل عشرات
السنين، لأن التعليم باللغتين هو وحده الذي سوف يضمن النجاح
والتوفيق في المرحلة الانتقالية من التعليم الاستعماري إلى التعليم
الوطني الأصل». .

وفي عام ١٩٦٦ خلال توليه لوزارة التربية، قال في تقرير رسمي :

«ان الجزائر سوف تضطر، في هذه الفترة التي لم تسترجع فيها
شخصيتها الأصلية كاملة، ولم يعم استعمال اللغة العربية فيها،
سوف تضطر لاجتياز مرحلة يكون فيها للغة الأجنبية (وهي الفرنسية)
اهمية كبرى في التخاطب والتفاهم بين الناس».

ان أطروحات الدكتور طالب باعتبارها تترجم موقف السلطة
السياسية، لم تتخذ موقفاً مضاداً من الازدواجية اللغوية، بل
نظرت إليها كقدر يستعصي إلغاؤه في فترة زمنية محددة. ولجوء
الدكتور طالب إلى التفريق بين الازدواجية العقائدية والازدواجية
اللغوية، موقف توفيقى مهادن وغير ثوري، لأنه موقف متناقض في
الجوهر.

ان الازدواجية اللغوية الثقافية تفرض جدلاً ازدواجية عقائدية، لأن
الثقافة الفرنسية في صورتها الاستعمارية تتضارب جوهرياً مع
الثقافة الوطنية المناهضة للاستعمار. تؤكد على هذه النقطة لأن
الازدواجية الثقافية - واللغة جزء بسيط منها - تشمل كل أشكال

الحياة الاجتماعية والتنظيم الإداري والزراعي والتشريعي وغيرها من المسائل. وكان حرياً بالدكتور مصايف أن يناقش الوضعية في كليتها، وينتقد موقف السلطة المتردد بخصوص حسم الازدواجية بكل تجلياتها، إذ من المستغرب أن توافق السلطة الحاكمة إذ ذاك على صدور صحف يومية ومجلات أسبوعية وشهرية باللغة الفرنسية، فضلاً عن استمرار فرنسة الإدارة، وبالمقابل نجد ممثلين لها يقولون:

«لأن هذه الازدواجية التي يدعي البعض بأنها تمثل الواقع الثقافي بالجزائر وتعتبر عندنا من الاختيارات الأساسية، مثل هذه الازدواجية لا تستند إلى أي دليل من المنطق القويم والعقل السليم [كتاب «من ليل الاستعمار إلى الثورة الثقافية» للدكتور أحمد طالب الإبراهيمي]».

إن الازدواجية اللغوية ليست معلقة في الهواء، إنما هي ممارسات مادية ومعنوية ملموسة، ونتيجة لذلك، فالواقع يقرّ بوجود هذه الازدواجية. وهي لا تزال مستمرة إلى اليوم، ولم يتخذ منها موقف ثوري عملي حاسم وصارم، إذ أصبح عدد المجلات والصحف الصادرة بالفرنسية أكثر مما كان عليه في الستينات. وهنا لا أؤم الدكتور مصايف على مناقشة نهاية فترة السبعينات، لأن أغلب مقالات الكتاب نشرت قبلها، إنما انتقده على عدم اتخاذ موقف واضح من موقف السلطة الحاكمة في تلك الفترة إزاء الازدواجية اللغوية. ثم أريد أن ألاحظ أن الدكتور مصايف ينظر إلى الثقافة الوطنية وكأنها في مجموعها العام ثقافة ثورية. وتحليل هذه الثقافة بما فيها الدون، أو الذي نلاحظه في الأخلاق والسلوك، يبين أن الكثير من عناصر هذه الثقافة لا تمت إلى الثورية بصلة، بل إنها تكرّس التقليدية، والتخلف، والرجعية، وهي في النهاية تلتقي مع الثقافة الرأسمالية الاستعمارية، في تأييد الاخلاقيات الرجعية في المجتمع الجزائري المعاصر.

يبقى جانب من التعريب وهو تعريب المحيط، لم يدرسه الدكتور

مصايف دراسة معمقة بسلبياته وإيجابياته. ذهب البعض إلى القول بأن عملية تعريب المحيط كانت شكلية، حيث اكتفت بتعريب اللافئات، وأسماء الشوارع، والمخازن والبنائيات، ولم تتعد ذلك إلى خلق مناخ اجتماعي سليم يمهد لتعريب الفكر، والدليل على ذلك أن شيخ الأمية لا يزال قائماً رغم تأسيس المركز الوطني لمحو الأمية الذي تحول إلى مؤسسة بيروقراطية. كما أن عدد المؤلفين والصحافيين باللغة الفرنسية من شعراء ونقاد وقصاصين وروائيين ما فتىء يزداد بشكل مطرد، مما يعني أن الازدواجية اللغوية - الثقافية لا تزال تتحكم في الواقع الجزائري. ومن الأدلة الأخرى على ذلك، أن الديبلوماسية الجزائرية عملت وتعمل بالفرنسية إلا في القليل النادر، والشاذ يحفظ ولا يقاس عليه. كما أن المصالح الوزارية لم تتخلص بعد من اللغة الفرنسية، والأمير نفسه ينطبق على الحزب وفي مقدمته الأمانة الدائمة للجنة المركزية، التي تشهد صراعاً بين اتجاه معرب واتجاه مفرنس.

هناك جوانب مهمة في كتاب: «في الثورة والتعريب» تتعلق بالثقافة الوطنية الجزائرية والثقافة العربية والغربية، وبمجموعة من المصطلحات السياسية - الأيديولوجية (الثورة الاشتراكية، الديمقراطية، الطبقة، الأمة، القومية، الغزو الثقافي الأجنبي)، سوف نتعرض لها بالتفصيل.

وننتقل في البداية في مناقشة مجموعة المصطلحات الواردة في كتابه: «في الثورة والتعريب»، وهي: الثورة الاشتراكية، الطبقة، الأمة، القومية، وذلك لسبب موضوعي، وهو أن الدكتور محمد مصايف كغيره من أغلب الكتاب والمثقفين الجزائريين يفرضون هذه المصطلحات وغيرها على الواقع فرضاً، وإن كانت في الحقيقة لا تمت بصلة إليه. وهنا نفهم أن الشعارات التي ترفعها السلطة السياسية سرعان ما تجد لنفسها مروجين دون تحليل وتعليل ونقد متبصر.

يقول الدكتور محمد مصايف بخصوص الجزائر الاشتراكية:

«والغريب أن هؤلاء الإخوان في حماسهم إلى فكرتهم ينسون أو يتناسون الجانب الوطني للقضية، ويتغمسون في سرد مقارنات وأرقام تبين أن اللغة العربية وحدها، وفي حالتها الحاضرة، لا تكفي الجزائر الاشتراكية التقديمية [صفحة ٩٢]».

ويستعمل المصطلح نفسه أثناء معارضته للإزدواج اللغوي:

«لسنا في حاجة الى التنبيه إلى أن حلاً كهذا، حل انتهاز سياسة «الازدواج اللغوي» في التربية والتعليم على هذا الشكل، يتعارض تمام المعارضة مع ما تنهجه البلاد من ثورة اشتراكية [صفحة ١٩٧]».

وفي صفحة ١٠٦ نقراً:

«أول ما يجب فعله في هذا الصدد هو إزالة هذا الغموض الذي يحيط بقضية التعريب، ووضع منهاج عملي يتماشى وظروف المدرسة الجزائرية وأهداف الثورة الاشتراكية».

إن الدكتور محمد مصايف يعتبر ما تمّ في الجزائر ثورة اشتراكية دون أن يقدم صورة مفصلة لهذا الواقع الاشتراكي. مما لا شك فيه، أن خطاب السلطة في فترة «هوارى بومدين» كان يحثّ المواطنين، ويحاول إقناعهم بأن البلاد تشهد ثورة اشتراكية عميقة. وفي ضوء ذلك نتأكد، بأن ما جاء في كتاب الدكتور مصايف ما هو في الواقع إلا ترديد لخطاب السلطة نفسها، وليس موقفاً فلسفياً نقدياً شخصياً خاصاً به. إن أزمة المثقفين الجزائريين، بصفة عامة، تكمن في إعادة إنتاج خطاب السلطة، أو القيام بنقد جزئي لبعض السلبيات دون نقد الجوهر الذي أفرزها. مثلاً، إن الميثاق الوطني لعهد بومدين قال بصريح العبارة ان الاشتراكية الجزائرية لا تمت بأي صلة للفلسفة المادية أي للفلسفة الماركسية اللينينية، كما أنه تجاهل تجاهلاً كاملاً تجربة حزب البعث العربي الاشتراكي. ولم يقدم نقداً مباشراً لتجارب اشتراكية عالمية كتجربة

الصين أو يوغسلافيا. وهنا نجد أن الميثاق اكتفى بالقول بأن الاشتراكية الجزائرية ليست غربية وليست شرقية، إنما هي تركيبة توفيقية بين أطروحات الفكر الإسلامي (العدالة - الشورى)، وتقنية الغرب وهيكله الإدارية مع مناصرة حركات التحرر العالمية ومناهضة الصهيونية والامبريالية في أي مكان. ووفقاً لهذا الطرح، فإن الجزائر لم تأخذ بالإسلام كأيدولوجية متكاملة، ولم تأخذ بالاشتراكية العلمية وإخضاعها للواقع الجزائري وتطبيقها بالعنف الثوري. إن هذه التوفيقية التي لجأت إليها الجزائر يمكن نعتها بالانتهازية الأيدولوجية، والسبب الذي دفع بها إليها هو ضمان صمت التيارات المختلفة في الساحة السياسية - الاجتماعية داخل الوطن.

إن مصطلح «الثورة الاشتراكية» الذي استخدمه الدكتور مصايف لوصف حالة الجزائر المعاصرة لا علاقة له بالواقع، لأن ما تم من منجزات اقتصادية ومكاسب اجتماعية - تربوية - ثقافية يدخل ضمن عملية البناء الوطني وتصفية آثار الاستعمار، وبناء الدولة الجزائرية. صحيح أن المكاسب التي تحققت في العشرية الأولى والعشرية الثانية ذات أهمية استثنائية، بالمقارنة مع الدول الأفريقية وبعض الدول العربية التي استقلت قبل الجزائر. كما أن عملية تأميم المحروقات، وتعميم التعليم، وتأميم جزء من الأراضي الزراعية التابعة للقطاع الخاص، واستحداث قطاع الطب المجاني بموازاة قطاع الطب الخاص، والتسيير الجماعي لبعض المؤسسات الوطنية تنعت بسهولة بالمقدمة الأولية لبناء أسس الديمقراطية. لكن ثمة فرقاً بين الإجراءات الديمقراطيةية في ظل حكم الدولة، وبين الاشتراكية الثورية:

«الاشتراكية هي مجتمع قائم على الملكية العامة، الاجتماعية لوسائل الإنتاج، ولا وجود فيه للطبقات المتناحرة، ولا للاستثمار».

فهل تنطبق هذه المقولة على المجتمع الجزائري خلال فترة ما بعد الاستقلال لتسميته بالمجتمع الاشتراكي؟ إن الجواب الصادق يكون بالنفي، إذ أن المجتمع الجزائري لا يقوم كلياً على الملكية العامة، الاجتماعية لوسائل الانتاج. كما أنه مجتمع متعدد الشرائح الاجتماعية المتناقضة، ولا أقول الطبقات المتناحرة. إنه مجتمع ثنائي محكوم في النهاية بديكتاتورية البيروقراطية. إن الحزب الحاكم نفسه لا يزال يحمل اسم «حزب جبهة التحرير الوطني»، مشيراً بذلك إلى تكونه من تيارات مختلفة ومتضاربة، إذ لم يغير اسمه إلى «حزب الجبهة الاشتراكية» على سبيل المثال. هذا على الصعيد الشكلي، أما على صعيد المضمون، فإن البلاد لم تشهد على الاطلاق ثورة جذرية في الأفكار والمعتقد والاخلاقيات والممارسات، وإن حصل بعض التغيير الايجابي على مستوى المعيشة والتحصيل العلمي، والبناء العمراني، وهذه التغييرات لم تؤدّ إلى نقلة نوعية نحو مجتمع اشتراكي ثوري، كما أكد ذلك الدكتور محمد مصايف.

ويذهب الكاتب الأميركي جون. ب. إنتليز في كتابه: «الجزائر: من الثورة إلى المؤسسة» مذهب الدكتور محمد مصايف فيما يتعلق بالاستخدام التعسفي لمصطلح الاشتراكية، إذ يقول:

«بخصوص الشؤون الخارجية، فإن الجزائر تستمر في مواقفها الدبلوماسية المناضلة تجاه اغلب القضايا المؤثرة على علاقات الشمال - الجنوب، وتتجهج أيديولوجية اشتراكية ثورية...».

اعتقد أن المصطلح القادر على وصف الحالة الجزائرية الراهنة وصفاً دقيقاً وأميناً هو مصطلح «البناء الوطني» في محاولة للتخلص من الإرث الإستعماري، الثقافي - الاقتصادي، وتأسيس تقاليد الدولة الوطنية ذات السيادة، وحرية اتخاذ القرار الذاتي بخصوص القضايا المحلية والدولية. أما مصطلح الاشتراكية

الثورية فهو بعيد كل البعد عن الواقع الجزائري، الذي يتكون من ثنائيات متعددة: القطاع الخاص - القطاع العام، الحزب - الحكومة، الأصالة - المعاصرة، الوحدة الوطنية - الانتماء العربي الإسلامي، حيث أن هذه الثنائيات تحول دون حسم المسألة الأيديولوجية في الجزائر.

أما المصطلح الثاني الذي تردد كثيراً في كتاب الدكتور مصايف فهو «الطبقة»، إذ يصرح بأن في الجزائر طبقات اجتماعية «الطبقة البرجوازية، الطبقة الفلاحية، الطبقة العمالية». يقول في صفحة ٩٩:

«على أن الجميع يريد أن يكون له رأيه في هذه القضية [أي التعريب] التي لا تهم طبقة معينة».

وفي مكان آخر يقول:

«بهذا نكون قد وصلنا إلى إحدى النقاط الهامة التي يحتويها جدول أعمال هذه اللجنة، بل إلى النقطة الأساسية التي إن نجحت هذه الأخيرة فيها عدت ناجحة فيما تبقى من النقاط، وإن فشلت فيها لسوء النية، أو لعدم كفاءة، بدا فشلها لكل أفراد الشعب وطبقاته».

وفي صفحة ٩٣ نقراً:

«ويفهم من مناقشتهم بنفس المناسبة أن دعوتهم إلى الازدواج اللغوي ليست، في واقع الأمر، غير دفاع عن مصالح طبقة خاصة، طبقة شامت ظروف العهد البائد أن تفقه لغة المستعمر وتجهل لغة الوطن».

في هذا المقطع ينظر الدكتور مصايف إلى مفهوم الطبقة نظرة لغوية واقتصادية. مما لا شك فيه أن المجتمع الجزائري لا توجد فيه الطبقات بالمفهوم المتعارف عليه للطبقة في الفكر الفلسفي الاشتراكي أو الرأسمالي، ومن العلمية أن نستخدم مصطلح الفئة أو الشريحة بدل الطبقة لوصف التشكيلات الاجتماعية للشعب

الجزائري، لأنه لا توجد طبقة عمالية جزائرية ذات أيديولوجية محددة وأخلاقيات خاصة بها، إذ أنه من المستحيل أن نتحدث عن ثقافة طبقة برجوازية أو فلاحية أو عمالية جزائرية قائمة بنفسها، وتعبّر عن مصير هذه الطبقة أو تلك. في المجتمع الجزائري برجوازيون، وعمال، وفلاحون يشتركون في واقع الأمر في ثقافة بربرية - عربية إسلامية من حيث الجوهر، فضلاً عن شرائح ذات تكوين لغوي أجنبي، وإن كانت تقاليدها وأخلاقياتها هي مزيج مختلط يصعب حصره في خانة، وإطلاق مفهوم خاص به ليكون عنوان «الطبقة»، وهذا لا ينفي بروز مصالح مادية متضاربة، وبرز صراعات ذات طابع اجتماعي كالتسابق إلى الوظيفة الأكثر راحة ومالاً وتأثيراً، والتسابق إلى امتلاك المحلات والمشاريع الاقتصادية. فمن الصعب أن ندخل فلاحاً صار يعمل في مصنع في خانة الطبقة العمالية، بمجرد تغييره للموقع عن طريق المصادفة أو عن طريق النزوح إلى المدينة. فتكوين الطبقة مسألة تحتاج إلى وقت طويل، تُبنى فيه نفسية وثقافة وأخلاقيات خاصة.

إن مفهوم الطبقة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالثقافة والأيدولوجية، إذ كيف يعقل أن نتفق على التعدد الطبقي في المجتمع الجزائري، في الوقت الذي أثبتت الإحصاءات الرسمية أن ٩٩٪ من المواطنين اتفقوا على الخطوط الرئيسية للميثاق الوطني الأول والثاني؟ إن نسبة ٩٩٪ تعني أن أغلبية المواطنين ذات نزعات أيديولوجية موحدة إلى حد كبير، ثم إن الانتخابات في البلاد لم تتم يوماً على نحو «طبيقي». إذ كانت الطبقة العمالية في إنكلترا تنتخب حزب العمال، والطبقة البرجوازية تنتخب حزب المحافظين، فإن الانتخابات في الجزائر تتم على نحو طائفي أو عشائري، وفي أحيان أخرى تلعب القرابة الدموية والصداقة الشخصية دوراً حاسماً فيها. ويكرر الدكتور مصايف خطأ الكاتبة الجزائرية «مغنية الأزرق» نفسها في كتابها: «نشوء الطبقات في الجزائر»، حيث صرّحت في أكثر من موقع

بوجود طبقات في البنية الاجتماعية الجزائرية المعاصرة. وفي ضوء ما تقدم، يمكن القول بأن المجتمع الجزائري تنقسمه شرائح اجتماعية تتوازي حيناً، وتتداخل حيناً آخر، لكن ترسيم القطاع الخاص في البلاد سيؤدي مع الوقت إلى تشكيل طبقي، يصعب التنبؤ بمحتواه الثقافي والأيديولوجي في الوقت الراهن.

هناك نقطة أخرى في كتاب الدكتور مصايف وتتعلق بمصطلح الأمة والقومية. إنه يعتبر الجزائر «أمة» مرة، ومرة أخرى يطلق عليها اسم القومية، وهو بذلك يتفق مع كثير من الكتاب والسياسيين الجزائريين مثل الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، ومصطفى الأشرف، ومحمد حربي وغيرهم، ويؤكد توجهات هذا التيار الذي يتذبذب بين انتماء الجزائر إلى الأمة العربية والقومية العربية، وبين استقلاليتها كأمة وقومية متفردة ومنفردة، وأطروحات هذا التيار لا شك أطروحات إنعزالية، لأنه لا يمكن أن نتحدث عن أمتين في وقت واحد، الأمة الجزائرية والأمة العربية. وتوجهات هذا التيار وجدت لنفسها مصداقية وعزاء في الميثاق الوطني الأول الذي يعتبر الجزائر أمة وشعباً. هذه الأطروحات السلبية لا تنفي أن الدكتور مصايف يقف إلى جانب الثقافة الوطنية في مواجهة المسخ الأجنبي، ويدعم التعريب وينتصر له.

- في الثورة والتعريب - الدكتور محمد مصايف.

- من ليل الاستعمار إلى الثورة الثقافية.

- *Algeria-the revolution institutionalized* John P. Entelis .

- حول الاشتراكية الطوبولوجية والاشتراكية العلمية - لينين.

المثقف الذري

يحاول كتاب: «أنتلجانشيا أم مثقفون في الجزائر» أن يحقق مجموعة من الغايات الثقافية - السياسية عن طريق تأسيس بدايات تقاليد الحوار الفكري بين المثقفين الجزائريين، وتتمثل هذه الغايات أو المطامح في تقييم الوضع الثقافي الجزائري، ورصد علاقة المثقفين بالدولة، وتوضيح دورهم في المجتمع. غاية الكتاب المضمرة هي اختبار السلطة السياسية وأجهزة إعلامها فيما إذا كانت ستسمح بالحرية الفكرية، وإقناعها بأن الحوار النقدي هو الأسلوب الطبيعي لمعالجة الخلافات والأمراض الاجتماعية المعقدة للتنمية بكل جوانبها، هذه هي الفكرة المركزية للمساهمات التي تضمنها هذا الكتاب الذي أعده خطوة إيجابية في مسار الحركة الثقافية الجزائرية المعاصرة رغم كثير من المآخذ التي سأسجلها أثناء مناقشة مضمونه فيما بعد.

في البداية أشير إلى مجموعة من النقاط إشارة عابرة:

- ١ - إن عملية التأليف الجماعي كما هو شأن هذا الكتاب، ورصد قضية المثقفين من عدة زوايا وعدة وجهات نظر، تقليد جدير بالتنويه والتطوير، ويمكن اعتباره من السبل التي ستؤدي حتماً إلى إلغاء الفردية المنعزلة وتكريس التعددية، وذلك

بنقلنا من التفكير بصوت واحد إلى التفكير السمفوني المتعدد الألوان والدرجات.

٢ - يخلو الكتاب من المناقشين السياسيين، ويقتصر على الأغلبية الناطقة باللغة الفرنسية من كتاب، وصحافيين، ومهنيين يجمعهم مصطلح «المثقف». إنه كان حرياً بمعدّ الكتاب وهو الدكتور عمّار بلحسن أن يترىث أكثر ويشرك أغلبية الجناح المعرب، إضافة إلى إشراك بعض السياسيين ذوي التأثير الثقافي - الأيديولوجي، والنفوذ في المجتمع، حتى تكتمل الصورة أكثر، وتبرز التناقضات والخلافات والعوامل المشتركة بينهم أيضاً. لو أخذت هذه النقطة بعين الاعتبار، لكان مردود الكتاب أكثر نضجاً وتمثيلاً للتيارات الثقافية - السياسية التي تعيش في عمق الساحة الجزائرية. وكان حرياً بالدكتور عمّار بلحسن أيضاً أن لا يقتصر على أسماء مغمورة وغير فاعلة في الحركة الثقافية - الإبداعية الجزائرية، ما عدا اسمين أو ثلاثة أسماء تعتبر إلى حد ما ذات نشاط ثقافي - إبداعي بارز. ثم لا أجد مبرراً لإقصاء وجهات نظر بعض العناصر المنتمية إلى فئة الفلاحين والعمال. كما أن الصوت النسوي غائب تمام الغياب في الكتاب. ربما سيقول الدكتور بلحسن بأن هذه العناصر لم تشارك تلقائياً في المناقشة التي احتضنتها مجلة «جزائر الأحداث» الناطقة باللغة الفرنسية. غير أننا نرتاح لمثل هذا الجواب، ما دامت غاية الكتاب هي تقديم صورة شاملة للواقع الثقافي الجزائري المعاصر الذي عرف منذ المصادقة على الميثاق الوطني الأول محاولات تنظيمية وتشريعية: (ملف السياسية الثقافية والاعلامية، قانون الاعلام، ترسيم الاتحادات الثقافية والعلمية، ملف الاسرة... إلخ).

٣ - يغلب على المداخلات طابع التجريد والتعميم، إذ كان من

الموضوعي تجاوز الدوران حول مفاهيم «الانتلجانسيا» و «المثقف التقليدي» و «المثقف العضوي» والتعريف بها، أو ترجمة التعاريف التي توصل إليها المثقفون الغربيون (غرامشي، ماركس) وغيرهما، لأن هذا الدوران سيحصرننا في نقاش أكاديمي نخبوي غير فاعل في الواقع، ويحول دون تعرية مشكلات المجتمع الجزائري الحقيقية. وهكذا استبعد الكتاب تفاصيل قضايا التنمية الاقتصادية، ومحتوى المنظومة التربوية، والقوانين التشريعية والقضائية المؤثرة يومياً وبشكل عميق في الأخلاق والنفسية، أي التكوين الثقافي العام. كما استبعد مناقشة خيارات البلاد وتشكيل موقف واضح منها، إضافة إلى استبعاده للإنتاج الفني والفكري والأدبي الجزائري. صحيح أن حوار الدكتور عبد القادر جفلول والمداخلات والملاحظات في مجموعها، أشارت هنا وهناك إلى بعض رؤوس الأقلام، لكن الصفة الغالبة عليها هي السرعة والسطحية. لقد تكلم بعضهم مثلاً عن الديمقراطية، وحرية التعبير، ولكنهم لم يفصلوا الحديث عنهما، ولم يشرحوا أسباب غياب الديمقراطية وحرية التعبير، ولم يتحدثوا عن وظيفة ودور الجيش والأمن في المجتمع الجزائري، ولم يطلوا أسباب نشوء البيروقراطية رغم رفع شعار: «الثورة من الشعب وإلى الشعب». إضافة إلى كل ذلك، فإن العناصر المشاركة في الكتاب لم تتخذ موقفاً من الدولة كشكل للحكم، بدلاً من حكم الشعب بعد إعطائه فرصة تنظيم نفسه. وأكد على هذه المسائل لأن الثقافة ليست معزولة عن السياسة أبداً وجملة القوانين والتشريعات التي تطبق في الحياة اليومية، تلك التي تعمل ببطء وقوة الردع على خلق نمط من السلوك والعقلية، أي خلق نموذج بشري ذي صفات محددة لأداء وظائف محددة، منها القرية

الأجل ومنها البعيدة الأجل.

يتضمن كتاب: «انتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر؟» ثلاثة محاور أساسية هي: مشكلة الأيديولوجيا والمثقفين عند أ. غرامشي، حوار الدكتور جفلول، ١٠ مداخلات، ملاحظات من أجل حصيلة نقدية. سوف أبدا بمناقشة حوار الدكتور عبد القادر جفلول باعتباره المنطلق الأساسي لجميع المداخلات والتعقيبات، وأترك جانباً المداخلات العشر وملاحظات الدكتور عمّار بلحسن لمناقشتها لاحقاً، وذلك قصد تعميق النقاش وإثرائه، طالما أن الموضوع حساس ومهم جداً.

يؤكد الدكتور جفلول بأنه:

«لم ولا يوجد حتى الوقت الحاضر فئة اجتماعية منظمة، يمكن أن نطلق عليها اسم «الانتلجانسيا». ما هو موجود وما تبقى، هوننف أو سديم ضبابي، يتكون من مجموعة من الأفراد بدون أي نسيج فكري وثقافي يربط فيما بينهم».

ويقيم إنتاج هؤلاء الأفراد على أساس أن:

«الخطابات التي يحملها المثقفون الجزائريون في الوقت الحاضر هي خطابات غير فكرية وغير ثقافية غالباً [ذلك لأنهم] يعيدون إنتاج خطابات وجدت قبلهم، ويحولونها أو يغيرونها قليلاً. هذه الخطابات انتجت أساساً في ميدان السياسة أو في حقول فكرية وثقافية خارجة عن المجتمع الجزائري. فهي إما خطابات تأخذ لمصلحتها الخطابات الموجودة في الجزائر، أو الخطابات الثقافية المنتجة من طرف الانتلجانسيات الأخرى [الانتلجانسيا الفرنسية والعربية في الشرق الأوسط العربي]».

ويذهب إلى أبعد من ذلك فينفي كلية وجود الخطاب الفكري والثقافي الخصوصي الجديد في الجزائر. غير أن الدكتور جفلول لا ينفي وجود هذه الانتلجانسيا في الماضي:

«وبالفعل، فخلال المرحلة الكولونيالية، لاحظنا ولادة أنتلجانسيا قليلة العدد، عانت كثيراً من اختلاف وتنوع واختلاط المراجع الثقافية والفكرية ومن الانقسام اللغوي».

وهو ربما يعني بذلك الفئة المثقفة باللغة الفرنسية، وجمعية العلماء المسلمين.

يعيد الدكتور جفلول انعدام «الانتلجانسيا» المثقفة في الحاضر إلى ضعف الجذور الممتدة في «تاريخ ثقافي طويل»، خصوصاً إذا قمنا بمقارنة الجزائر بجارتها تونس والمغرب، اللتين عرفتا مؤسسات ثقافية مكنتهما من إنتاج مثقفين على نحو متواصل، وهما بالتالي استفادتا تاريخياً من هشاشة الاحتلال الفرنسي، عكس الجزائر التي تعرضت إلى المسخ الثقافي العنيف، وتفكيك البنية الزراعية الوطنية الموروثة وتحطيمها، وإحلال بنية زراعية استعمارية محلها.

بالنسبة إلى هذه النقطة، أي (الانتلجانسيا)، فإنني أعتقد أن الدكتور جفلول محق في قوله بأن الجزائر لم تعرف ولادة «أنتلجانسيا» ثقافية مثلما عرفت أوروبا (فرنسا، إنكلترا، روسيا)، أو مثلما عرفت بعض البلدان العربية في المشرق العربي. إن الثورة الفرنسية هي ثمرة صراع اجتماعي وثقافي واقتصادي تبلورت في أطروحات روسو وديدرو وفولتير. وهذه الأطروحات لم تتعارض فقط مع الأفكار الفلسفية المجردة في ذلك العصر، إنما تعارضت مع الكنيسة وأشكال التنظيم الزراعي. وبهذا المعنى نجد أن تلك الطليعة أو (الانتلجانسيا) كانت إفرازاً لمستوى حضاري بلغته فرنسا في ذلك الوقت. وهكذا برزت إلى الوجود الأفكار النادية بالحرية والعدالة والاخاء، مقابل أفكار وممارسات الاقطاع والنبلاء والأرستوقراطية المغلقة والرجعية.

إذا جئنا إلى الجزائر، فإننا نجد جمعية العلماء المسلمين التي

وحدها برنامج ثقافي وعقائدي ديني ولغوي، قامت في مرحلتها التاريخية بدور إيجابي يتمثل في الدفاع عن بعض عناصر الهوية الوطنية. فقد تكلم الدكتور جفلول عن المرجعية المشرقية كمصدر لها، لكنه لم يحلل العناصر المكونة لهذه المرجعية. انه لم يحلل أطروحات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين، باعتبار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تأثرت بها إلى حد ما، لكن قراءة موروث الجمعية وتأمل سلوك أبرز أفرادها في تلك المرحلة التاريخية الصعبة، تفصح بأن «الجمعية» ليست صدى أو نسخاً لأفكار الأفغاني وعبده وقاسم أمين. إنما هي تطبيق محلي خاص ومتميز في ظروف سيطرة استعمارية استيطانية شرسة، لم يعرف المشرق العربي لها مثيلاً حيث نبغ التيار الديني الإصلاحية. إن ابن باديس قد وقف ضد الخرافات والشعوذة والأخلاق البرجوازية، ومن أكبر الأدلة على ذلك، أنه اختار الانخراط في العمل الثقافي اللغوي الديني في مواجهة المحاولات الفرنسية لإلغاء الهوية الوطنية الجزائرية، ولم يختر البقاء ضمن حدود عائنته البرجوازية بمقياس ذلك الوقت. أعتقد أن استبدال مصطلح «الانتلجانسيا» بمصطلح الطليعية أكثر قدرة على دراسة الحركة الثقافية الجزائرية. كما ينتقد الدكتور جفلول التيار الذي يسميه بتيار «المثقفين التقليديين» على أنه تيار:

«ينفخ بطريقة شبحية ماضياً أصبح مثالياً وأسطورياً ليكون رداً وجواباً على مشاكل اليوم والحاضر. وهذه المجموعة تتكون على أساس تفسير جديد للإسلام، أي على أساس ما يسمى النزعة الأصولية، نزعة العودة إلى الأصول».

إن الدكتور جفلول لم يوضح بالتفاصيل والشواهد ما أصبح مثالياً وأسطورياً من ماضينا. فهو لم يدرس مثلاً القانون الجزائري الذي هو تركيبة من الشريعة الإسلامية والقانون الفرنسي. كما انه لم يدرس بنية القوانين العرفية التي لا تزال سائدة ومعمولاً بها في

بعض أريافنا. ثم انه لم يتحدث عن الأسباب التي أدت إلى بروز هذا التيار في الحياة الوطنية، كأن يناقشه كرد فعل لأطروحات التيار الذي يستورد الأفكار والسلوك وأنماط اللبس والمأكّل من الغرب دون تمييز وتمحيص. إنه ينظر إلى المسألة على أنها فراغ ثقافي ومشكلة مزمنة، في حين أن الواقع غير ذلك. إن الجزائر تمر بمرحلة انتقالية دقيقة جداً، يمكن تسميتها بمرحلة صياغة «الذات»، وإعادة ترميم «الهوية الوطنية» التي تعرضت للخدوش والتحطيم والمسخ. ونتيجة لذلك، فإن معاناة إعادة تركيب وبناء هذه «الذات»، ليست مسألة هينة يستطيع المرء أن يحققها بالنية الصادقة أو القرار السياسي - الإداري في مدة زمنية محددة. فالترسبات التي تغلّقت في الذهنية والنفسية وصارت جزءاً عضوياً من الأخلاق والمشاعر والعلاقات المتشابكة، تتطلب ثورة جذرية لتغييرها أو تدميرها. وحصر «المثقفين التقليديين» في «المجموعة التي تتكون على أساس تفسير جديد للإسلام» كما يرى الدكتور جغلول أمر ناقص، إذ هنالك مجموعة من «المثقفين التقليديين» ترى أيضاً أن حل مشكلات حاضرنّا يتم عن طريق المعاصرة التي تعني تكنولوجيا الغرب ونبذ الدين. وهنالك مجموعة من «المثقفين التقليديين» الذين يرون الحل جاهزاً في إقامة تركيبة سلمية بين تكنولوجيا الغرب والإسلام، إن هذه القضية تعد من أخطر القضايا التي تواجه المثقفين، والثقافة الجزائرية راهناً، وأعتقد أن لجوء المثقفين الجزائريين إليها هو بمثابة هروب من مواجهة الواقع.

كان بودي أن أرى الدكتور جغلول يناقش أطروحات الميثاق الوطني ومختلف القوانين المطبقة في البلاد وبرامج المنظومة التربوية ومحتوى الملفات التي صادقت عليها القيادة السياسية، فضلاً عن مناقشة التركيبة العقائدية والبشرية للحزب الحاكم، ومجمل الانتاج الأدبي والسينمائي والأغنية، التي تؤثر في الجمهور وتوجهه. وإلى جانب ذلك، كان من المنتظر أن يناقش برامج التنمية

الوطنية ويتخذ منها موقفاً نقدياً، علاوة على تشريح اخلاقيات مختلف الفئات الاجتماعية بتفصيل وعلى نحو ميداني، لأنه من دون ذلك لا نتمكن على الإطلاق من معرفة مكوّنات الحياة الثقافية الجزائرية المعاصرة. يلاحظ أن الدكتور جفلول متعلق أشد التعلق باستخدام الكلمات الكبيرة والمصطلحات الرائجة في علم الاجتماع الغربي، أكثر من إنصاته للواقع وتفاصيله بإيجابياته وسلبياته. ففي صفحة ٦١ يقول:

«أما فيما يتعلق بالمتقنين العضويين، فيبدو لي أنهم منعدمون وغير موجودين حالياً، وهذا راجع عموماً ليس للمتقنين أنفسهم، بل بسبب التحولات المجتمعية التي جرت خلال فترة الاستعمار وخلال الحرب التحريرية وخلال فترة الاستقلال».

أعتقد أن هذا الرأي يجانب الحقيقة إذا طبقناه على مرحلة ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤، حيث نجد مثقفين جزائريين اختاروا الارتباط بالثورة وقيم الحرية والنضال. وهؤلاء تجاوزوا النرجسية والفردانية المحلفة على «أجنحة الفكر الحر» وكانت علاقتهم بمحتوى الثورة غير مضطربة أو سرية. إذ كانت علاقتهم:

«واضحة ومعترفاً بها ومعلنة ومرادة سياسياً من أجل الدفاع بطريقة جيدة عن التصور الجديد للعالم».

إذا كانت ماريا أنطونييتا ماكويوكشي تعرّف المثقف العضوي بأنه هو ذلك:

«المثقف الذي تكون علاقته مع الطبقة الثورية ينبوع تفكير مشترك، فليس هو ذلك النرجسي، الفرداني...».

فإننا نقول بأن المثقفين الجزائريين الذين اختاروا الانخراط في الثورة التحريرية ليسوا نرجسين أو فردانيين على الإطلاق. لم يكن الصراع حينئذٍ طبقياً ووطنياً، إنما كان صراعاً ضد الاستعمار، وهنا

ينبغي أن نستبدل العلاقة بالطبقة بالعلاقة بالثورة التحريرية. إن الشخص المثقف الذي ترك وراءه كل المباحج والتسهيلات ورفع السلاح واضعاً روحه في النار ليس نرجسياً أو فردانياً، إنما هو خلاصة للنبل والتضحية.

اتحدث بهذه اللهجة لأنني اعتبر الثورة التحريرية (١٩٥٤) كفاحاً مسلحاً ونضالاً ثقافياً بامتياز، إلا إذا أردنا أن نفصل الثقافة عن تاريخ الشعب وحرية وكرامته، وهذا تجنُّ على الموضوعية.

أما بخصوص مرحلة الاستقلال، فإننا نعثر بسهولة على مثقفين ذوي علاقة بالشرائح الاجتماعية التي تناضل من أجل التقدم الاجتماعي والثقافي ومن أجل وطن ديمقراطي ثوري. إن المازق، في نظرية الدكتور جفلول، يكمن في إسقاط مفهوم الطبقة على مجتمع حديث العهد بالاستقلال، لم تتكوّن فيه الطبقات بعد كما تكونت في المجتمعات الأوروبية التي يعدّ غرامشي نتاجاً موضوعياً لها.

مما لا شك فيه، أن في الجزائر مثقفين يكرسون خطاب السلطة ويعملون على تنفيذه في الواقع. كما أننا نجد في الخارطة الثقافية - السياسية - الاجتماعية مثقفين انتهازيين، شغلهم الشاغل اللعب بكل الأوراق للحفاظ على مراكزهم ومصالحهم. وفي مقابل هؤلاء، نجد حتماً مثقفين مرتبطين بقيم التقدم والحرية والانفتاح، وإن كانوا يعانون من الرقابة، والتهميش، والإبعاد. ولذلك، أفضل أن ينصبّ الحوار على موقف المثقفين مما يجري في المجتمع، بدلاً من الاستغراق في المصطلحات والمفاهيم التي أنتجت ظروف تاريخية لتخدم مجتمعات متميزة ومختلفة.

في إحدى مراحل تطور المجتمع السوفياتي، قامت الدولة بمشروع ما في مكان غير لائق، فأعلنت كاتبة سوفياتية، لا أذكر اسمها الآن، معارضتها لهذا المشروع، ونشرت سلسلة من المقالات ضده،

باعتباره مشروعاً مضرّاً وسلبياً، وبعد تفكير ودراسة القيادة السياسية للموقف، تمّ وقف المشروع وإلغاؤه. جئت بهذا المثال لأقول: في الجزائر مثقفون طليعيون لهم موقفهم الشجاع مما يحدث في مجريات الواقع اليومي وهم مرتبطون بالتقدم، وإلى جانب هؤلاء نجد مثقفي (نعم.. نعم)، ومثقفي السيارة والكرسي المريح. وهذا الانقسام يؤكد من جديد ثنائية أخرى داخل المجتمع الجزائري، تضاف إلى الثنائيات التي تحدثنا عنها سابقاً.

المتقف والدولة

تحتل قضية «علاقة المتقف بالدولة» مكاناً مميزاً في كتاب: «أنتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر؟»، وهي تمثل جوهر مشاغله وهمومه التي تعكس بالتالي معاناة وعي هؤلاء المثقفين، ومواقفهم تجاه ما يحصل في المجتمع الجزائري المستقل حديثاً. أشرت سابقاً إلى استغراق الدكتور عبد القادر جغلول في المناقشة النظرية لمفاهيم «المتقف العضوي» و «المتقف النقدي» و «المتقف المقلد» وغيرها من المفاهيم المستعارة من كتابات أنطونيو غرامشي، دون تحليل وقائع وتفاصيل المجتمع الجزائري على نحو ميداني. ويعكس ذلك «أزمة الرقابة الذاتية»، والخوف من الدولة، فضلاً عن أنه يشير، على نحو موارب، إلى أن جميع الأجهزة الإعلامية لا تقبل بالحوار الحقيقي الذي يضع الأصبع على أمهات المشاكل المطروحة، وتسجل الملاحظة نفسها على معظم المناقشات التي شارك فيها كل من السادة: خالد بن ميلود، مزيان فرقان، عليوش كربوعاكمال، حمزة الزاوي، بودراع بلقاسم، علي عقيقة، عاشور شرقي، سعيد دحماني، بن مالك أنور، هوارى تواتي. حيث انسأقت بدورها في عملية تعريف المفاهيم والمصطلحات، وإن جاورتها بعض الإشارات الطفيفة إلى قضايا الواقع المعاش.

حاول السيد خالد بن ميلود في مقالته: «تمجيد المتقف الميداني»،

أن يحدد مفهوم المثقف بشكل عام، وأبرز أنه:

«لا يجب أن يكون هذا الفكر النقدي تعبيراً عن موقف رفض أو رمي للواقع، بل قدرة على طرح تساؤلات جديدة لصياغة أسسها الصحيحة... ثم اقتراح فكر جديد للآخرين...».

لم يحدد السيد خالد بن ميلود صفات هذا المثقف الذي ينتج فكراً نقدياً، كما أنه لم يعرفنا بمضمون هذا الفكر النقدي وأيديولوجيته ومشروعه الثقافي الاجتماعي السياسي، ويتسم طرحه بالتعميم والغموض الملحوظين. فتعبيره: «لا يجب أن يكون الفكر النقدي تعبيراً عن رفض أو رمي للواقع» مهزوز وغير موضوعي، إذ أن من طبيعة الفكر النقدي أن يعارض ويرفض ويحطم البنى الرجعية في أي مكان أو زمان، ونعني بالفكر النقدي هنا الفكر الثوري الذي يحول المجتمع ويغيره إلى ما هو أفضل. كان من المفروض أن يحدثنا خالد بن ميلود عن ماهية هذا الواقع الذي يتحدث عنه، لأن كلمة «الواقع» مضللة وتحتل تأويلات كثيرة، إذ هناك الواقع الثقافي، والواقع الاقتصادي، وجملة العلاقات الاجتماعية، وغيرها من القضايا التي تمثل مشاهد مختلفة ندعو كلاً منها بالواقع، أو ندعوها كاملة بالواقع المركب الذي أفرزته مرحلة تاريخية لمجتمع من المجتمعات. إن حصر مهمة الفكر النقدي في القدرة «على طرح تساؤلات جديدة وصياغة أسسها الصحيحة، ثم اقتراح فكر جديد للآخرين» اختزال تعسفي لمهمة الفكر النقدي. ومتأمل مسار الفكر النقدي الطليعي في العالم قديماً وحديثاً، يدرك أن هذا الفكر لم يضطلع فقط بطرح الأسئلة الجديدة، أو صياغة أسسها الصحيحة، إنما اضطلع أيضاً بتحليل الأفكار وأنماط التقاليد السائدة واتخذ منها موقفاً صريحاً برفضها والدعوة إلى تجاوزها، ثم إحلال الأفكار الجديدة المراد تأسيسها كبديل في صميم المجتمع محلها. فالفكر لا يطرح الأسئلة فقط، إنما يقدم أجوبة لأسئلة المجتمع، إذ من السهولة أن نعثر على أمثلة في تاريخ الفكر

العربي وفي الفكر الأوروبي. فالفكر الإسلامي قدم أجوبة لعصره بعد أن قام برفض نسق من الأفكار والممارسات، إذ رفض وأد المرأة واستعبادها، وصرح بالمحرمات، وقدم أجوبة لما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإنسان بمحيطه الاجتماعي... إلخ. وإذا تفحصنا الفكر الأوروبي لوجدنا أن «لينين»، مثلاً، طرح سؤالاً كبيراً وهو: «ما العمل؟»، فكانت إجابته: «الثورة»، أي الثورة ضد محتوى وشكل المجتمع الاقطاعي في روسيا. وأكدت ثورة ١٧ تشرين الأول/أكتوبر أن الاشتراكية هي البديل التاريخي الموضوعي للاقطاعية فكراً وممارسة. وفي الوقت الحاضر وعلى مستوى الفكر العربي، نجد أطروحات ترفض استمرارية التجزئة القطرية وتقدم جواباً عن سؤال: «ما هو البديل؟»، وهو قيام الوحدة العربية على أساس ثقافي - حضاري مع احترام حقوق الأقليات، والتنوع الذي يغني تلك الوحدة المنشودة.

يناقش خالد بن ميلود في «تمجيد المثقف الميداني» أنماط المثقفين فيعلن: «لا لكل هذه النسخ من المثقفين»، ويعني:

«المثقف المحترف الذي يرغب ويريد ويصل بعض المرات إلى العيش بواسطة «انتاجاته الثقافية»، والمثقف/الانتلجانشيا بفكره التكتلي وكفاهه واكتفائه الذاتي، والمثقف المحاضر في الملتقيات الدولية، والمثقف الناشئ، والمثقف اللامفهوم، والمحتال، والمزيف، والباحث، والمتخصص، وصاحب القلم الكبير، والمثقف النقالة والمكبوت، واللامعروف، والمثقف الذي أضاع محيطه، والوحداني، والطليعي والمخترع، واليائس الذي تهاوت أحلامه وأوهامه، والمثقف النرجسي الذي يدعي في كل وقت أنه قال ذلك....».

ويقترح بدل كل هؤلاء القيام:

«بتمجيد كلي للمثقف الوحيد الذي يهمننا، أي المثقف الميداني التطبيقي».

ونفهم من ذلك أن خالد بن ميلود، يرفض المثقفين المنظرين والمبدعين في الآداب والفلسفة والفنون، ويكيل المديح للمثقف المهني - التقني أي «المثقف الذي يمارس مهنة، حرفة أو نشاطاً اقتصادياً». كما نلاحظ خطأ في تصنيفه للمثقفين وعدم التمييز بين المثقف الرجعي والتقدمي، وكذلك فصلاً بين الفكر والمهنة، وكأن المهنة أو الحرفة أو النشاط الاقتصادي عناصر لا ترتكز على الفكر أو أن الفكر لا يرتكز عليها، أو يرتبط معها في علاقة عضوية لا يمكن بأي حال من الأحوال الفصل بينها.

يبدو تأثير المفكر الوجودي الفرنسي جان بول سارتر واضحاً على تفكير خالد بن ميلود:

«هكذا أصبح العلماء الذين اخترعوا الطاقة النووية مثقفين، في اللحظة التي تساطلوا فيها عن معنى ودلالة اختراعاتهم واكتشافاتهم. وبالمثل تماماً، لا يستطيع مهندس كرئيس مشروع أن يصبح مثقفاً، إلا إذا وصل إلى التفكير في معنى مشروعه، بل ذهب بعيداً في تفكيره لدرجة الرفض الكلي لما يقوم به في بعض الحالات».

أولاً: إن هذا التعريف لـ «المثقف» هو تماماً التعريف الذي قدمه جان بول سارتر في كتابه: «دفاع عن المثقفين»، وأكد أقول بأن هذا المقطع من مقالة خالد بن ميلود مأخوذ حرفياً من كتاب سارتر، ولذا، كان من الواجب الإشارة إلى المصدر.

ثانياً: إن تعبير: «بل ذهب بعيداً في تفكيره لدرجة الرفض الكلي لما يقوم به في بعض الحالات»، يناقض قوله السابق: «لا يجب أن يكون هذا الفكر النقدي تعبيراً عن موقف رفض أو رمي الواقع». يشير هذا الارتجاج والتذبذب إلى عدم النضج الفكري عند خالد بن ميلود، وإلى عدم المعرفة الدقيقة لتفاصيل المرحلة التاريخية التي يجتازها المجتمع الجزائري المعاصر.

وإذا جئنا إلى مساهمة «مزيان فرقان» الداعية إلى تجاوز الرداءة، نجده يركّز فيها على دور ومكانة المثقفين في الجزائر، وبالأحرى على «مشكلة علاقة المثقف بالسلطة السياسية أو بالدولة».

منذ البدء، يعلن أن هناك «طبقة مثقفة جزائرية»، دون أن يعرفنا على مميزات أيديولوجية هذه «الطبقة» المفترضة. ثم إن الواقع العملي ينفي وجود «طبقة مثقفة جزائرية» نفيّاً مطلقاً، لأن المثقفين الجزائريين لا يمتنون جماعياً إلى فكر واحد، ولا يصدر عن أيديولوجية واحدة، إذ هناك المثقف الإسلامي، والمثقف العلماني، والمثقف الاشتراكي، والمثقف الانعزالي والقومي... و. وهذه الأنماط لا تجمعها منطلقات وغايات موحدة. ولعل بروز التيارات التي يعرفها حالياً المجتمع الجزائري من اكبر الأدلة على انعدام التجانس الفكري والعقائدي.

يدعو مزيان فرقان إلى «ضرورة التفريق بين المثقف والدولة» لكنه لم يشخص هذا الفرق، علماً أن الدولة ليست وهماً جاء من فراغ، إنما هي أشخاص وأجهزة ومؤسسات وخطابات ذات طابع سياسي - وقانوني. وفي حال تفكيك بنية الدولة الجزائرية المعاصرة، نتأكد من أن أغلبية المتنفذين فيها سواء على مستوى القمة أم القاعدة، كانوا إما عسكريين، أو شرطة، أو مدرّسين، أو أطباء، أو محامين، أو مهندسين، أو عمالاً، أو فلاحين، انحدروا من القطاعات الاقتصادية والصناعية والزراعية، ومعظمهم حاز على قدر من التعليم والتكوين تختلف نوعيته وكميته من هذا إلى ذاك، وهؤلاء ارتبطوا وظيفياً وربما سياسياً بالدولة، حيث يعملون يومياً على تطبيق خطابات السلطة في الواقع الجزائري. وإذا جئنا إلى الكتاب والمغنين والموسيقيين والمسرحيين، والمهندسين والاقتصاديين والسينمائيين، فإننا نجد أن أغليبتهم قبلت الدخول في الاتحادات الثقافية - المهنية التي أنشأها حزب جبهة التحرير الوطني،

وأصبحت هياكل معترفاً بها على مستوى الدولة، وتابعة لها سياسياً ومالياً وتنظيمياً.

كان بوادي لو خصص السيد مزيان فرقان مناقشته لمحتوى هذه الاتحادات وإنتاج أعضائها وممارستهم اليومية، وموقفهم من الثوابت والمتغيرات كافة في السياسة الجزائرية الداخلية والخارجية، وعلاقة هؤلاء المثقفين بالاطروحات الثقافية والعقائدية في البلاد. لست أدري لماذا لم يأخذ مؤسسة كوزارة الاعلام مثلاً، ليدرسها كمحتوى إعلامي وكأشخاص بشكل عملي ميداني، ليوضح لنا بالتدقيق الاتجاهات السائدة فيها وعلاقتها بالقرار السياسي وردود فعل الجماهير الشعبية، التي أطلق عليها مصطلح «الفاعل التاريخي»، الذي يعتقد أنه لم يحدد إلى الآن، من أجل:

«تمثيل وتحمل مسؤولية الرؤية المستقبلية للمجتمع الجزائري كروية كونية، تعبر عن المصلحة العامة للمجتمع الجزائري».

في نهاية مقالة: «تجاوز الرداءة»، يطلق على الجماهير الجزائرية مفهوم الأمة:

«القناعة الثانية هي أننا ما دمنا لم نحمل الجماهير الجزائرية مسؤولية الفاعل التاريخي القادر على تمثيل مصالح مجموع الأمة الجزائرية، أي ما دمنا لم نحملها مشروعها الاجتماعي كمشروع كوني، على مستوى الأمة الجزائرية، فإن الاعتبار والدعاوى المنادية بضرورة - آنية وراهنية - ظهور ويزوغ «انتلجانسيا نقدية» لا تحيل إلى أي محتوى تاريخي حقيقي وواقعي...».

يكشف هذا المقطع أن السيد مزيان فرقان كشأن كثير من مثقفينا، يستمرىء استخدام المفاهيم الكبيرة: «الفاعل التاريخي»، «المشروع الكوني» دون أن يطلعنا على تفاصيل هذا «الفاعل التاريخي» أو «المشروع الكوني»، ودون أن يقنعنا بمصداقية

وجودهما فعلاً كواقع حي في المرحلة التاريخية الحالية التي يمر بها المجتمع الجزائري الناشئ. ثم إن إطلاق مفهوم «الأمة» على «الجماهير الجزائرية» ليس شيئاً جديداً علينا، إذ سبقه إليه كل من المثقفين الجزائريين: مصطفى الأشرف، الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، محمد طيار وغيرهم من المثقفين، الذين يعتبرون الجزائر أمة كبديل للقطر أو الوطن. ومما لا شك فيه، أن هؤلاء بوعي أو دون وعي، يريدون القول بأن الجزائر ليست جزءاً من الأمة العربية. أي أن أطروحاتهم تتناقض جذرياً مع أطروحات المثقفين القوميين العرب.

ونسنتج أخيراً أن السيد مزيان فرقان لم يوضح لنا مكانة ودور المثقفين في المجتمع، كما صرح في مستهل مقاله، وذلك لأنه لم يحل تركيبة المجتمع والقوانين التي تتحكم فيه وتحركه، ولم يدرس بالنقد أطروحات جميع التيارات التي تعرفها السياسة الجزائرية - في المرحلة الراهنة.

يحاول السيد عليوش كربوعاكمال أن يناقش مكانة ودور المثقف في الجزائر:

«كعنصر أو فرد أنتج المجتمع، لا يمكن تحليله ومعرفته إلا داخل دواليب النشاط المجتمعي».

ويحدد مكانة المثقف كالتالي:

«إن المثقف يعيش داخل مجتمع في طور النمو. لذا فدوره هو المساهمة في التنمية. وبهذا تتحدد مكانته. فوظيفته ومسؤوليته تتجلى في كونه يفهم دواليب المجتمع ويبحث في سبل معرفتها، حتى يجد علاجاً للانحرافات، ويستطيع تحسين وتطوير ما يمكن تطويره».

وبعد هذا يعين أنواع المثقفين كالآتي:

١ - المثقفون الذين لا يتفقون مع سير وسياسة البلاد الحالية

ويعتبرون «انتظاريين»، وبخصوصهم، لا يمكننا قول أي شيء.

٢ - المثقفون الانتهازيون...

٣ - المثقفون الشرفاء الذين يريدون خدمة الوطن.

يُرجح السيد عليوش كمال نشوء البيروقراطية في البلاد إلى المثقفين الذين لا يتفقون مع «خيارات الدولة والتصورات السياسية للبلاد»، وهنا لم نفهم من هم هؤلاء! هل هم ممثلو الاتجاه اليميني أم ممثلو الاتجاه اليساري؟ إن السيد عليوش يعلق المسألة ويتركنا حيارى. لكن الصحيح أن البيروقراطية في الجزائر ليست من خلق معارضي السلطة الذين يشتغلون اسماً في دوائر الدولة وأجهزتها ومؤسساتها، إنما هي صفة من صفات النظام السياسي نفسه. لأن هؤلاء لا يملكون سلطة القرار، وإذا قاموا بتعطيل بعض القوانين أو المشاريع السلبية التي ترغب السلطة في تطبيقها، فإن مثل هذا الفعل لا ينطبق عليه مفهوم «البيروقراطية»، إنما هو تجميد للسلبيات التي إذا وجدت لنفسها تطبيقاً ستضرب، وستندفع بالمجتمع إلى الوراء.

عند تحدثه عن الفئة الثالثة من المثقفين، أي الشرفاء كما يدعواهم، يؤكد أنه:

«ليس هناك أي تحریم للنقد إذا عالج مسائل مهمة بطريقة بناءة».

ويناقض نفسه عندما يقول:

«فإننا يمكن أن نقول أن هناك انتلجانسيا خفية، عوض أن تظهر في حياتنا اليومية بفضل السكوت. إذن هناك ما يشبه الإجماع بين المثقفين على عدم طرح المشاكل التي يعانون منها، نظراً لعدم وجود تقاليد معينة في هذا الشأن».

ويعمق السيد عليوش تناقضاته بقوله:

«إن المثقفين الذين يتركون البلد، يفعلون ذلك بسبب المشاكل التي تعرضنا لها من قبل، لذا، يجب أن ينظر إلى مشكل هجرة الأدمغة على أنه مشكل من مشاكل الدولة. فعلى هذه الأخيرة وحدها أن تتحمل مشاكل المثقفين لا سيما الذين يعدون من خارج الوطن.. فكم من كادرات عادت إلى الوطن ثم خرجت منه؟».

لو كانت حرية النقد موجودة فعلاً في البلاد، لما استفحلت مشكلة هجرة الأدمغة إلى الخارج، ولما توقعت «الانتلجانسيا الخفية»، التي ذكرها السيد عليوش على نفسها. إن السور الحديدي المضروب على أجهزة الاعلام، والبيروقراطية المستفحلة في الأجهزة والمؤسسات، عنصران من بين جملة العناصر الأخرى التي أدت إلى تغيّب حرية التعبير وممارسة النقد السياسي والاجتماعي.

ويوضّح السينمائي الجزائري علي عقيقة المسألة كما يلي:

«إن الحكم أو السلطة يمارسان من خلال قنوات وشبكات، لا تقبل التشويش والازعاج من أجل أن تمر المعلومات من القمة إلى القاعدة وبالعكس، بين مختلف أعوان ووكلاء النظام المعين، لكن ما يلاحظ عندنا في الجزائر هو تشويش هذه القنوات التي أصبحت عرضة للاختناق، بسبب تدخل علاقات من نمط اقطاعي، كتلك التضامانات المتعلقة بالانتماء العائلي أو الجهوي... إلخ».

ويضيف قائلاً:

«إن مثال احتكار الدولة للإنتاج الثقافي يثير انتباهي ويدفعني إلى طرح بعض التساؤلات والإستفهامات».

ويلقى السيد بودراع بلقاسم على القضية نفسها، أي علاقة المثقف بالدولة:

«إن هذا الموقف الغامض يتجسد خصوصاً في عملية مزدوجة هي

إعلاء قيمة المثقف كلامياً وخطابياً، وانقاصها وتهيبطها مادياً واجتماعياً. خارج هذه الأوضاع هنالك مواضيع كالسلطة، والتاريخ والدين تبدو محرمة، على المثقفين النقديين. هناك ما يشبه الحواجز البسيكولوجية والبنوية التي تكبح المثقف الجزائري من الكلام والتفكير في هذه المواضيع.

تلك هي المحاور الأساسية التي تركزت عليها مناقشات المشاركين في كتاب: «أنتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر؟»، والاختلاف الذي يلاحظ بين هذا وذاك بسيط وطفيف، إذ انهم لم يدخلوا إلى عمق المشكلات الحقيقية التي يعاني منها المجتمع الجزائري، إذ كان من الأجدى لو انصبّ النقاش على قضايا العائلة الجزائرية وطبيعتها الثقافية وتقاليدها الاجتماعية عبر التاريخ، وعلى المفهوم الجزائري للاشتراكية والتطبيقات التي حصلت في الميدان، فضلاً عن مناقشة القوانين والتشريعات التي تنظم الحياة العامة، ومحتوى المنظومة التربوية بكل مراحلها وفترات تاريخية، ومكانة ودور الجيش والأمن، والمحتوى البشري للحزب والحكومة وخطاباتها السياسية والثقافية، وكذلك مناقشة تطبيقات برامج التنمية والمخططات الاقتصادية، والمشكل اللغوي «فرنسية - عربية - بربرية»، وغيرها من امهات المسائل التي تؤثر يومياً، وتعمل على تشكيل النفسية الجزائرية بشكل معقد. هذه القضايا لم يناقشها المشاركون بشكل مفصل، ووفق منهج تحليلي تاريخي نقدي يمكننا من رؤية معطيات الواقع الجزائري المعاصر على نحو متكامل وجدي.

اعتقد أن عدم الدخول في مثل هذه المناقشة يؤكد على نحو واضح سيادة حجة السلطة على سلطة الحجة، كما يقول محمود أمين العالم، ويوضح أن الحوار الديمقراطي الدائم والحي غير متوافر، مما ساهم في تنصيب الرقيب الداخلي لدى كثير من المثقفين الجزائريين، منهم من أتينا على مناقشة افكارهم كنماذج فقط

شاركوا في كتاب: «أنتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر؟»، الذي يعتبر بادرة طيبة تؤكد على وجود أزمة حرية التعبير، وقلّة النضج الفكري، والاستغراق في المفاهيم المجردة، ومنح الواقع الساخن عطلة غير محددة التاريخ.

مفهوم العروبة

عبد الله ركيبي

ينطلق الدكتور عبد الله ركيبي في كتابه الجديد: «عروبة الفكر والثقافة أولاً»، من المشكلات التي تعترض الوطن العربي الذي لا يزال مشتبهاً ثقافياً وفكرياً وتربوياً وإعلامياً واقتصادياً وعسكرياً، رغم أن الظروف التي تمرّ بها أقطاره تتطلب الوحدة المتماسكة والتفرغ الكامل والموجد لمحاربة التبعية والتخلف وأشكال الاستعمار الحديث.

إن الدكتور عبد الله ركيبي تشغله قضية الأصالة الفكرية: «من المؤسف حقاً أننا في الوطن العربي لا نفكر عربياً، فتفكيرنا في كافة القضايا، أومعظمها يوشك أن يكون «مستورداً» جاعنا من الغير، وتبنيناه نحن بلا فهم أو تمحيص أو تدقيق [صفحة ٥]».

وهذا الاستلاب الفكري:

«أدى بنا بطول الزمن إلى الانفصام في حياتنا بين القول والفعل، وإلى التناقض في المواقف، بل والتنكر أحياناً للقرارات التي نتخذها عن اقتناع أو عدم اقتناع».

ويحدد الدكتور ركيبي مفهومه للأصالة الفكرية عربياً كالآتي:

«ليس معنى عروبة الفكر وتعريبه أن نرفض كل ما أنتجه غيرنا، بل معناه أن يكون لنا رأي فيما هو مطروح من فكر وثقافة ونضعه في المحك الخاص بنا».

ومفهوم الدكتور ركيبي هذا، ليس مختلفاً عن مفهوم الدكتور زكي نجيب محمود، الذي يدعو أيضاً إلى أخذ ما يوافقنا من الغرب ورفض ما لا يوافقنا. كما أنه لا يختلف عن أطروحات التيار السلفوي الذي يحبّذ أخذ التكنولوجيا من الغرب، وصد الأبواب أمام أخلاقياته، وكأن الغرب واحد وغير متنوع ومختلف. أعتقد أن الدكتور ركيبي وقع في مثلثة التعميم، حينما استخدم الضمير «نحن»، ليصف واقعنا الفكري على أساس أنه مستورد ومستلب بالكامل. إن مثل هذا الوصف يقرّر بأن الفكر العربي في حالة سكون وجمود وتبعية مطلقة. لكن قراءة تضاريس الحياة الفكرية والأيدولوجية في الأقطار العربية بمختلف أشكال نظمها، تفصح عن وجود «صراع فكري» محتدم بين التقليد والتجديد، وبين الاشتراكية والرأسمالية، وبين التيارات الانعزالية والتيارات الوحودية، وغيرها من الحقول التي تشهد الصراع الفكري الأيدولوجي.

بناء على ذلك، فإن الفكر العربي المعاصر ليس كله مستورداً أو مستتباً. وإذا كان الفكر السائد باعتباره فكر السلطة الحاكمة يفرض الاستلاب، فذلك لأنه فكر يعادي الديمقراطية وأخلاق التقدم، أما ارتباطه المباشر أو غير المباشر بالفكر الرأسمالي أو إعادة إنتاجه للفكر الإقطاعي، فهذا أمر حتمي، لأنه فكر المؤسسات الحاكمة السالبة للحرية الشخصية والجماعية. إذاً، فإن «التعميم» الذي لجأ إليه المؤلف ينم عن أزمة كثير من المثقفين العرب المعاصرين الذين يتقون «شر» الأنظمة. وهو يبرز «الرقيب الذاتي» الذي عشب ولا يزال في نفوس هؤلاء. كيف يمكن أن نتهم هؤلاء الفلاحين والعمال البسطاء في الأرياف والمدن بالاستلاب الثقافي والفكري، وهم لم يشاركوا في جلبه إلى أوطانهم؟ بل نجدهم يرفضونه في حياتهم اليومية، وينددون بالمسؤولين الذين وقعوا

اتفاقات التعاون الثقافي والفني مع الدول الرأسمالية. وإذا أخذنا الجزائر كنموذج، فإن مناقشات الميثاق الوطني الأول والثاني، وملفي السياسة الثقافية والإعلامية، يؤكدان أن الغالبية العظمى من جماهير القاعدة الشعبية رفضت جملة وتفصيلاً ما يفرض عليها من أفلام العري والبطولة الفردية الزائفة، والمسلسلات التي تمجد القهر والقوة والطبقة الغنية، فضلاً عن رفضها لسياسة استيراد المجالات والكتب التي غرقت في الفوضى الأيديولوجية والأخلاقية. إن أصوات هذه الاكثرية تدل على أن تفكيرنا (بصيغة الجمع) ليس كله واحداً أو مستورداً. فالسؤال المطروح على الدكتور عبد الله ركيبي هو: من يستورد الفكر المضاد للتقدم؟ ومن يوقع الاتفاقات لتسهيل وتوطين الغزو الثقافي والفكري؟ أعتقد أن الإجابة الصادقة ستقول بأن من بيدهم الحكم هم الذين يقومون بهذه الأفعال السلبية.

لذلك، كان بوادي لوحلل الدكتور عبد الله ركيبي الوضعية الثقافية في الوطن العربي على أساس التفريق بين «الجزار والضحية»، مع تسمية كل جزار على حدة. كما أن المقولة التي تردد بأن الاستعمار هو الذي فرض كل هذا المسخ وهذا الغزو، أصبحت غير معقولة بعد استقلال أغلبية الدول العربية ورفعها للعلم الوطني. إن الدول الأجنبية تنتج الثقافة وتريد أن تجعلها منتشرة في العالم. وبالتالي، فإنها تعمل بتخطيط محكم أن تؤثر في الثقافات الأخرى وتتسلل إلى الضمائر والنفوس لتجد لنفسها أتباعاً ومريدين. إنه لا بد لنا أن نسلم بهذه المسألة، ألا وهي مسألة الصراع الثقافي والأيديولوجي بين «الدول قديماً وحديثاً»، ذلك الصراع الذي لبس أقنعة اقتصادية وغيرها من الأقنعة كحجة لاستخدام القوة لحسم القضية في النهاية.

خلال قراءتي لهذا الكتاب توقفت عند صيغة «التفكير عربياً»،

فوجدتها مبهمة وفضفاضة، إذ يمكن أن تؤول تأويلات مختلفة ومتناقضة، إذ هناك تفكير عربي إقطاعي، وتفكير عربي رأسمالي، وتفكير عربي إشتراكي، وتفكير عربي وحدوي، وتفكير عربي إقليمي إنعزالي. ولذلك كان ينبغي على المؤلف أن يحدد هدفه منذ البداية، اللهم إلا إذا كان يعني بأن تفكير بعض العرب رأسمالياً وإقليمياً وإقطاعياً ودكتاتورياً ليس له علاقة بالعروبة وراثتها الثقافي والسياسي، غير أن تأمل الانتاج الفكري الذي أنتجه العرب، وكذلك مجموع الأخلاقيات والسلوك وأنظمة الحكم، يوضح أن هذه «الحصيلة» تتضمن «صراعية» لا يمكن نكرانها أو نفيها، سواء كما تتجلى في التراث القديم بما فيه السلوك، أم كما نراها في الانتاج والسلوك الاجتماعي والسياسي المعاصرين.

إن سياسة الإستعمار البريطاني التي ركزت على إحداث خلخلة في بعض الاقطار العربية مثل اليمن، عن طريق تكريس القبلية والعشائرية فيها، لم تأت بها من خارج المجتمع اليمني نفسه، إنما كانت من نسيج هذا المجتمع، وكل ما قام به الاستعمار هو أنه اعطاها شكلاً، وكرّسها كفاعلية انقسامية بين أبناء الوطن الواحد، لتسهّل عليه فيما بعد مهمة الإستمرار في استغلال ثروات البلد وموقعه الإستراتيجي الحيوي. أؤكد على هذه المسائل لأننا نعلّق كل تخلفنا على «مشجب» المستعمر، وكأننا معافون على نحو مطلق. وهذه العقلية هي جزء من تخلفنا، حيث أنه يجدر بنا فعلاً محاربتها وتجاوزها إلى الشروع في عملية تحليل «تركيبتنا الداخلية» تحليلاً نقدياً عقلانياً، للإمساك باللحظة «الصراعية» فيها، وتحديد أقطاب الصراع قصد الخروج من لغة التعميم التي كرّسها الدكتور عبد الله ركيبي في مقدمة هذا الكتاب.

يحدد الدكتور عبد الله ركيبي بداية الغزو الثقافي في الجزائر ببداية الغزو الفرنسي:

«وإذا كان الغزو الفكري والإستلاب الثقافي قد امتدّا على مساحة الوطن العربي كله تقريباً منذ أن وضعت الحرب العالمية أوزارها، فإنه في الجزائر بالذات، قد بدأ منذ بداية الغزو الفرنسي في النصف الأول من القرن الماضي، واستمر طوال فترة الاحتلال [صفحة ٦]».

هذه التحديدات الزمنية للغزو الثقافي والفكري بالنسبة إلى الأقطار العربية والجزائر، لا يقبلها المنطق، لأن الغزو الفكري والثقافي يعود تاريخه إلى أبعد من الفترة التي حددها المؤلف. فالمسيحية انتشرت في القسم الشمالي من الجزائر في الفترة ما بين ٣٢٥ م - ٦٠٠ م، وأسست فيها أسقفيات يقدرها «الأطلس المختصر لتاريخ العالم» بخمس أسقفيات:

«أسقفية تيبازة - أسقفية سرتا بقسنطينة - أسقفية عنابة - أسقفية ميليف (قرب قسنطينة) - أسقفية فينيريا بجنوب عنابة».

وعمل هذه الأسقفيات يتجاوز المهمة الدينية للمحتل الأجنبي، إلى مهمات أخرى تتعلق بالتمهيد لحكمه وثقافته وتقاليدته لتقبل من طرف الجزائريين. فهل نستطيع أن نستبعد الأسقفيات المسيحية من الغزو الفكري والثقافي؟ إنه لا يمكن ذلك، لأنها تدخل في صميم الاستعمار الثقافي والفكري بتوظيفها للدين كقناع، كما أن الدكتور عبد الله ركيبي لم يتحدث عن الديانة اليهودية التي عرفت الجزائر حتى قبل عام ٥٠٠ م، باعتبارها أحد أشكال الغزو الفكري والثقافي. والأمر نفسه كان ينبغي أن يفصل بخصوص باقي الأقطار العربية الأخرى. ثم لست أدري لماذا استبعد الدكتور ركيبي الفترة التركية التي دامت ما يقرب من ثلاثة قرون في بلادنا، والتي تميزت بكثير من الظلم والقهر.

يقول الدكتور أبو القاسم سعد الله في كتابه: «تاريخ الجزائر الثقافي» في صفحة ١٠:

«رغم أن معاملة الجزائريين لهم [أي للأتراك] كانت على أساس الأخوة الإسلامية، فإنهم [الأتراك] قد جعلوا الحكم «تركيًا» وليس حكمًا إسلاميًا، فلم يشركوا الجزائريين معهم فيه، بل احتكروهم لأنفسهم طيلة ذلك التاريخ، وجعلوا أنفسهم أوصياء على شعب يفوقهم عددًا وحضارة وشجاعة. وإذا كان للوجود العثماني مبررات دولية في القرن العاشر، فإنه لم يبق له مبررات في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، ولا سيما بعد تراجع المد الإسباني والبرتغالي».

وسيطرة الأتراك هذه أدت إلى نتائج سلبية على المستوى الثقافي:

«فكانت نظرتهم إلى الدين في داخل البلاد نظرة تعبدية محضة. وهي نظرة لم تستفد منها الثقافة على كل حال. فهم لم يؤسسوا جامعة كالقرويين أو الأزهر أو الزيتونة تبث العلم وتخرج العلماء والكتّاب وتحفظ اللغة وتربي العقل، ثم انهم لم يكونوا يتكلمون لغة البلاد ولا يتدققون أدبها ولا يقرأون كتبها ولا يتصلون بعلمائها اتصالاً عاطفياً وعقلياً كما فعل مثلاً سلاطين المغرب، أو حتى بابايات تونس بعد تأسيس العائلة الحسينية. فلا غرابة إذن أن لا يشجع العثمانيون العلماء والشعراء على الإنتاج، في عصر كان فيه الإنتاج الأدبي والتاريخي والعلمي محصوراً في بلاطات الحكام [صفحة ١٣]».

كما أن دراسة البنية الزراعية في ظل الاحتلال التركي تفصح أن الأساليب التعسفية التي لجأوا إليها تدخل في نطاق تدمير البنية الزراعية الجزائرية التي كانت موجودة قبل العهد التركي، وهي بنية مشاعية في أغلبها، ويمكن نعتها بالشيوعية البدائية. وتدمير البنية الزراعية الجزائرية من قبل الأتراك غزو ثقافي وفكري بامتياز. أعتقد أن دراسة هذه الخلفية السابقة للإحتلال الفرنسي ستعطي نتائج باهرة، لو تطرق إليها الدكتور عبد الله ركيبي في مقدمة كتابه هذا، والذي يمكن اعتباره مساهمة طيبة في معالجة محاور فكرية ثقافية ذات صلة بحياتنا اليومية، والتي ما تزال

تستقطب حوار المثقفين العرب المعاصرين.
كيف يعالج الدكتور عبد الله ركيبي هذه المحاور وما هي النتائج
التي توصل إليها؟ هذا ما سنعرفه لاحقاً.

- عروبة الفكر والثقافة أولاً - الدكتور عبد الله ركيبي.
- تاريخ الجزائر الثقافي (ج ١) - الدكتور أبو القاسم سعد الله.
Times Concies Atlas of world History - Geoffrey Barraclough.

مشكلة التعريب

سنعرض هنا لمحور أساسي وهو محور «التعريب»، الذي لا يزال «قضية وطنية» من الدرجة الأولى، تؤثر في مجرى الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية الجزائرية المعاصرة، وهي تستقطب بقوة مختلف شرائح المثقفين الجزائريين. وهكذا يلاحظ المتتبع لشؤون الجزائر أن هناك وجهات نظر مختلفة ومتضادة بخصوص هذا المحور. ومما لا شك فيه، أن الحوار بشأنه لم ينضج بعد ولم يعط الثمرات المرجوة منه، والعقبة الأساسية التي تحول دون ذلك تكمن في الرقابة الشديدة التي تمارس على أجهزة الاعلام والنشر بصفة عامة، مما جمّد الاجتهادات المتنوعة، تلك التي تستهدف بلورة الخصائص التاريخية والثقافية لجزائر ما بعد الاستقلال.

تعتبر قضية «التعريب» من بين القضايا الاساسية التي واجهتها مرحلة ما بعد الاستقلال، وهي لم تحسم بعد من الناحية العملية، وإن صدرت قوانين وتشريعات، وأسست بشأنها مجالس ولجان، بغرض إعطائها المكانة اللائقة بها ضمن مشاغل البناء الوطني. غير أن النظرية والقوانين والمجالس واللجان شيء، والممارسة الميدانية اليومية شيء آخر، إذ كثيراً ما تناقضا، وكثيراً ما تغلب الشعار على التطبيق الصارم. ولذلك، فإن ما تمّ في مجال التعريب مجرد إصلاح وليس ثورة جذرية.

يحاول الدكتور ركيبي أن يطرح المسألة من وجهة نظر تاريخية، أي بتشخيص مكانة اللغة العربية في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي وخلالها، وأثناء مرحلة الاستقلال. يحدد مراحل التعريب بأربع مراحل:

«المرحلة الأولى تنتهي بنهاية القرن الماضي، وهي التي حاولت فيها الإدارة الفرنسية في الجزائر بمعونة بعض المستشرقين أن تحصر اللغة العربية في نطاق ضيق جداً، فتقصرها على العامة وتعليمها للفرنسيين بهدف فهم الشعب الجزائري وتفكيره، كما أنها قصرت اللغة العربية الفصحى وتعليمها على بعض الموظفين الذين تحتاج إليهم كصلة ورابطة بين الإدارة الفرنسية والشعب الجزائري».

وبخصوص المرحلة الثانية التي مربها التعريب يقول المؤلف:

«تبدأ مع مطلع القرن الحالي بظهور الحركة الإصلاحية والأحزاب الوطنية التي أخذت تتدارك حالة اللغة العربية وما وصلت إليه من ضعف...».

أما المرحلة الثالثة فقد بدأت عند:

«قيام الثورة الجزائرية، إذ أن المدارس الحرة قد أغلقت، وإن الاضراب عن التعليم قد وجد استجابة كاملة من التلاميذ والطلبة، وبذلك انتقلت قضية التعريب إلى جيش التحرير الذي احتضنها في الجبال بفتح مراكز للتعليم أو بتعريب مراسلاته وقوانينه وأوامره...».

وعندما استقلت الجزائر دخل التعريب في مرحلة جديدة رابعة مسّت بنسب مختلفة حقول التعليم والإدارة وأجهزة الاعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية والمحيط العام.

يرى الدكتور ركيبي أن:

«قضية التعريب ليست قضية لغة فحسب، وإنما هي قضية الروح والفكر والإحساس والنظرة إلى الأشياء».

وهو يعني بذلك أن التعريب ليس مجرد استبدال اللغة الفرنسية باللغة العربية، أي الاكتفاء بالتعريب الشكلي، إنما التعريب الحقيقي في رأيه ينبغي أن يبدأ من العقلية والأخلاق. أعتقد أن لا أحد يخالف الدكتور ركيبي في هذه الأطروحة، إلا أن التمنيات والواقع امران مختلفان، إذ كان جديراً به أن يقوم بتحليل أنماط التفكير السائدة، الأصلية منها والدخيلة المعرّقة للتقدم في الواقع الجزائري المعاصر. ثم كان حرياً به أن يوضّح المقصود بالتفكير عربياً وثقافياً، أي أن يحدّد مضمون هذا الفكر وقوانينه العامة.

وفي هذا السياق نجد الدكتور ركيبي ينظر إلى الفكر العربي نظرة تعميمية إطلاقية، من زاوية أن التفكير العربي كله صالح ومعبر عن قسّمات الشخصية الوطنية. وهنا نسجل بأن في داخل الفكر العربي نفسه تيارات، بعضها رجعي وبعضها تقدمي، وبعضها يحاول أن يوازن بين الإثنين على نحو انتهازي. ولذلك، فالفرز النقدي مطلوب حتى نعرف إلى أين نسير وماذا سنحصّد مستقبلاً؟ إن تحقيق هذا المطلب يقتضي تشريح العناصر المكونة لثقافة المجتمع الجزائري، بدءاً من المؤسسة التراثية، مروراً بالمؤسسة الزراعية، والصناعية، والسياسية، والإدارية، ومجموعة القيم المسيطرة، التي أفرزتها مختلف المراحل التاريخية التي مر بها المجتمع الجزائري، إذ أن تشريح المؤسسة التراثية سوف يتيح لنا الفرصة لكي نتعرف على الاتجاه الاسطوري الخرافي، وعلى الاتجاه العقلاني في حياة الجماهير الشعبية. إذا أخذنا المذهب المالكي الذي هو المذهب السائد في الجزائر، فإنه ينبغي أن نقراه من الزاوية النظرية (النصوص)، ومن الزاوية العملية (القوانين المدنية والعرفية)، حتى يكون التحليل منطلقاً من حيثيات الواقع. فلنأخذ مثلاً علاقة المرأة بالرجل، وبالتحديد مسألة «الطلاق» كما هي في كتاب: «الموطأ» للإمام مالك، فإننا نجد أن الطلاق موجود بيد الرجل وليس بيد المرأة. أي أن «المبادرة» بالطلاق من حق الرجل، ويسمى

هذا بممارسة «حق العصمة» التي يتمتع بها الذكر. ما هو موقع المرأة في عملية الطلاق؟ ثم، أفلا يعني ذلك أيضاً نفياً لحرية المرأة بشكل عام؟ وإذا حللنا مضمون المذاهب الإسلامية الأخرى بخصوص هذه القضية بالذات، فإننا سنجد حتماً فوارق نوعية على الرغم من أنها كلها انحدرت من مرجعية واحدة من حيث الأصل. وهذه المرجعية «الأصل»، بحكم الاجتهادات وتغير الظروف الاجتماعية والسياسية، أفرزت قيماً وقوانين مختلفة أصبحت جزءاً عضوياً من التفكير والثقافة. فهل نقبل بها ككل أم نقوم باختيار ما يلائم واقعنا الجديد؟

من هذه الزاوية، أرى أن دعوة «التفكير عربياً» يشوبها الغموض والخلط والتعميم لدرجة كبيرة. كما أن تطورات الفكر العربي أفرزت اتجاهات متضاربة، منها الاتجاه الاشتراكي والاتجاه الليبرالي وغيرها، ومثل هذه الاتجاهات لا يمكن أن تتحالف عملياً، لأن لكل اتجاه مضمونه وقيمه الخاصة به. فأي اتجاه نتبنى في هذه الحالة؟ إن الشجاعة الفكرية تتطلب التصريح أثناء تبني نمط من الفكر والأيدولوجية، وإلا سنبقى متذبذبين ومحلّقين حول التناقضات، ومجمدين للصراع والجدل داخل حياتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية. ومن هنا ينبع خلافي مع الدكتور ركيبي. إن الفكر العربي متعدد وليس متجانساً. وبناء على ذلك، فإن تعريب الفكر الجزائري يستدعي الشجاعة والتضحية، للجهر بأن العناصر الفكرية الخرافية والأسطورية والبرجوازية لا تزال قائمة في الفكر الجزائري جنباً إلى جنب مع الأفكار الاشتراكية والديمقراطية.

إذا كان الفكر العربي الإسلامي الأصيل يدعو إلى العدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلا والنار»، و«الناس سواسية كأسنان المشط»، فإننا نقول بأن

هذا الفكر هو الذي ينبغي أن نعمل على تطبيقه في الجزائر، ومن هنا نتأكد بأن الصراع اللغوي الذي شهدته البلاد، ليس مجرد صراع بين لغة وأخرى، وإنما هو جزء من الصراع الاجتماعي - السياسي - الاقتصادي.

من عيوب كتاب الدكتور ركيبي أنه ينظر إلى الصراع على أساس عربي - فرانكوفوني على مستوى الداخل، ووطني - وأجنبي على مستوى الخارج، دون أن يسمي عملياً وبالصوت الجهوري الأشخاص الذين يتزعمون الفرانكوفونية، وكذلك المؤسسات التي تدعمها معنوياً ومادياً، تارة في السر وطوراً في العلن. إن قضية «التعريب» في الجزائر ربطت في وقت ما بـ «المنصب والخبز»، وهكذا وجدنا عدداً من الفرنسيين دافعوا عن مناصبهم وأرزاقهم وامتيازاتهم الاجتماعية، والأمر نفسه حدث لبعض الكادرات المعربة. فالحملة التي شُنت على المدرسين المصريين، الذين جلبتهم الحكومة الجزائرية للمساهمة في عملية تدريس اللغة العربية عبر البلاد، لم يقصد من ورائها رفض المصريين لأنهم مصريون. فالحملة شُنت ضدهم لأنهم أُعتبروا منافسين للمدرسين الفرنسيين الجزائريين والفرنسيين، وأن وجودهم داخل المنظومة التربوية سيعجل بتعريب التعليم، وتقليص عدد الفرنسيين، وهذه المنافسة في نظر الاتجاه الفرانكوفوني تهديد لاقتصادهم ومكانتهم الاجتماعية قبل الثقافية واللغوية. ونتيجة لذلك، فإن الصراع في الواقع لم يكن صراعاً أيديولوجياً، إنما كان صراعاً بين المصالح في أغلب الأحيان. وهذا ما أضعف حركة التعريب نفسها، وجعلها تقنية شكلية وليست منعطفاً فكرياً أيديولوجياً في الحياة الجزائرية.

إضافة إلى هذه الاتجاهات، فإن اتجاهاً آخر برز وأخذ ينشط في مواجهة «التعريب»، وهو الاتجاه البربري الذي تزعمه كل من:

الحسين أيت أحمد، والكاتب الروائي مولود معمري، والكاتب والمسرحي والشاعر كاتب ياسين. إذ دعا الأول إلى الاعتراف باللغة البربرية، وإن وظّف هذه الدعوة لأغراض سياسية، كالمطالبة بالدولة البربرية المنفصلة كلياً أو المستقلة جزئياً عن طريق الحكم الذاتي، أما مولود معمري، فقد تولى الدفاع عن التراث الثقافي البربري والعمل على إحياء اللغة البربرية، في حين، اكتفى كاتب ياسين بالدعوة إلى العامية، مع الاعتراف باللغة البربرية كحق تاريخي للبربر، مستمداً المصداقية من التاريخ، على أساس أن الجزائر بلد البربر، وأن العرب مجرد غزاة تحت لواء الإسلام.

إن نشاطات هذا التيار تجاهلها الدكتور كيبي جملة وتفصيلاً على الرغم من أن المشكل طرح منذ الأربعينات من هذا القرن، حيث قرر المؤرخ الجزائري محمد حربي في كتابه: «جبهة التحرير الوطني - الأسطورة والواقع»، بأن:

«الحزب الشيوعي الجزائري يعترف بالفردة البربرية حتى ولو وضعها، خطأ، على قدم المساواة مع فردة الأقلية الأوروبية» [صفحة ٦٣].

وقد طرحت في تلك المرحلة (١٩٣٦ - ١٩٤٩) أسئلة كثيرة منها:

«هل الجزائر بلد عربي - إسلامي؟ هل علينا أن نحددها باللغة العربية والدين الإسلامي؟» [صفحة ٦٢].

إن تجاهل الدكتور كيبي لهذا الصراع بين الأحزاب الجزائرية في نهاية الثلاثينات والأربعينات، جعله يكتفي بالحديث عن الازدواجية اللغوية (فرنسية - عربية) والصراعات التي نتجت عنها.

تقول الدكتورة نازلي معوض أحمد في كتابها: «التعريب والقومية العربية في المغرب العربي»:

«وَجدير بالذكر أن الحكومة الجزائرية قد واجهت في السنوات الأخيرة مشكلة داخلية تتعلق بمطالبة البربر بالاعتراف بكيانهم الثقافي الذاتي داخل إطار الدولة الجزائرية. وتغذي هذه المطالب البربرية بعض الحركات الطلابية في جامعات الجزائر وتيزي وزو، كما تشعلها القوى الجزائرية المعارضة في الخارج، وتشكلت جبهة لتحرير القبائل البربرية في بلدان المغرب العربي بباريس في بداية عام ١٩٨٠، ضمت عدداً من المثقفين والسياسيين ذوي الأصل البربري، وعلى رأسهم حسين آيت أحمد أحد الزعماء الجزائريين المنفيين في فرنسا. وطالبت هذه الجبهة بإقامة دولة مستقلة للبربر في مناطق إقامتهم في كل من المغرب والجزائر وموريتانيا، واستغلت الاضرابات والمظاهرات الطلابية في جامعات الجزائر وتيزي وزو عاصمة منطقة القبائل معقل البربر بالجزائر طيلة عامي ١٩٨٠ و ١٩٨١، للمطالبة بالاعتراف الرسمي بإحياء الثقافة البربرية داخل البلاد [صفحة ١٦١].»

إن هذا الصراع الذي نتحدث عنه الدكتور نازلي معوض أحمد ليس نتاج مرحلة الاستقلال فقط، إنما يمتد إلى ما قبل هذه المرحلة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. لست أدري لماذا لم يحلل الدكتور ركيبي هذا الصراع المثلث: «البربرية - العربية - الفرنسية» وتأثيراته على عملية التعريب سابقاً وراهناً؟ هنالك تفسير لذلك، هو أن المؤلف تجنّب الدخول في الصراع الحقيقي مع مناهضي التعريب، واكتفى بالغمز من بعيد دون تسمية الأمور بمسمياتها الحقيقية. ثم انني لم أجد مبرراً لعدم تقييم المؤلف لأعمال «اللجنة الوطنية للتعريب» التي أسستها الدولة أيام حكم هواري بومدين. كما انني كنت منتظراً من الدكتور ركيبي أن يثبث في كتابه جملة القرارات المتعلقة بالتعريب، ويناقش مدى تطبيقها أو عدمه في الواقع. إلى جانب كل ذلك، فإنني أستغرب تجنّب مناقشة التيار الذي تحمس في وقت ما للازدواجية اللغوية، خصوصاً وأن بعض عناصر هذا التيار يحتلون مناصب كبرى في الدولة مثل الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، ومصطفى الأشرف، وغيرهما.

رغم تأسيس المجلس الوطني للغة العربية، والنجاح النسبي في تعريب المنظومة التربوية والمحيط، فإن سطوة اللغة الفرنسية لا تزال قوية، إذ تأسست عدة جرائد ومجلات جديدة ناطقة باللغة الفرنسية، ولا تزال الإدارة غير معربة مئة بالمئة، وهكذا غيرت الفرانكوفونية التكتيك بعد خسارتها للعديد من مواقفها في المنظومة التربوية، فاستبدلت جبهة التعليم بجبهة الإعلام الشديدة التأثير، كما أن التيار البربري لا يزال مؤثراً، حيث يستمد قوته من عدم اعتراف الدولة بمطالبه الثقافية - اللغوية، الأمر الذي دفعه لرفع شعار «التاريخ في المذلة»، بحجة أن التاريخ الوطني مرهون ومرتبط في رأيهم بإقرار شرعية مطلبهم الثقافي - اللغوي، وإلا فلا مصداقية للتاريخ الذي دعت الدولة إلى إعادة كتابته في السنوات الأخيرة.

معركة التعريب في الجزائر مثل معركة العروبة والثقافة الوطنية ما زالت متواصلة وما زال بعض الناس ينظرون بحذر إلى قضية التعريب، وبالتالي إلى مفهوم الثقافة والعروبة، لأن الفكر والثقافة لا ينفصلان، كما لا تنفصل عنهما الوحدة والعروبة، فكلها قضايا مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً عضوياً وثيقاً (صفحة ٧). يؤكد المؤلف على الوحدة لأن:

«التكامل والتجمع امران ضروريان بالنسبة لامتنا سياسياً واقتصادياً وثقافياً وحضارياً» [صفحة ٢١].

ويرى الدكتور ركيبي أن التجارب الوجدانية الفاشلة في الحياة السياسية العربية سببها الأساسي أنها:

«لم تتحقق إلا على الورق، لأنها كانت دائماً تمثل اتفاقاً بين القيادات السياسية، بعيداً عن الجماهير التي لم يكن لها رأي فيها ولا مشاركة فعالة في بنائها، بل خضعت في غالب الأحيان للمناورات وللظروف الأنية».

ويعيد انتكاسة هذا النوع من الوحدات الى عدم خضوعها:

«للدراسة والتأمل العميق وأساساً لأيدولوجية واضحة».

يقيم الدكتور ركيبي الوحدة الاندماجية التي تمت بين مصر وسوريا عام ١٩٥٨، على أنها كانت متسرعة ونتاج العاطفة وليس العقل، ولم تأخذ بعين الاعتبار «الظروف المحيطة ومعطيات الواقع العربي آنذاك»، وينتقد المؤلف بشدة وضعية الجماهير العربية غير المنظمة للدفاع عن الوحدة العربية، تلك التي تندفع كـ «التيار الجارف الهادر لتأييد الوحدة»، ولكنها تلتزم الصمت عند تراجع السلطات الحاكمة عنها لأسباب مزاجية. فالدكتور ركيبي لا يدين «الجماهير» إدانة مطلقة، إنما يطالبها بالتسلح بالوعي والنظام واتخاذ مواقف حاسمة تجاه القضايا المركزية، التي تمس مستقبل الإنسان في هذه المنطقة الحيوية من العالم. غير أن لفظة «الجماهير» التي اعتمدها للتفريق بين من بيدهم السلطة وبين الحكومة، مضللة ولزجة لا تتصف بوضوح كامل من مع الوحدة ومن هو ضدها، إذ تنقسم هذه «الجماهير» إلى شرائح اجتماعية متباينة التفكير والأخلاق والمصالح والغايات، حيث ان الاقطاعي وهو واحد من هذه «الجماهير» ليس في مصلحته أن تقوم وحدة عربية على أساس الاشتراكية. ولذلك، فهو لا بد أن يحاربها لأنها تمثل العدو الأول لمصالحه وسلطته الاجتماعية، والأمر نفسه ينطبق على البرجوازي والانعزالي، والديكتاتور.

فالوحدة العربية باعتبارها مصيراً تاريخياً، لا يمكن أن تقوم بمجرد النيات الحسنة وترديد الشعارات في الخطب السياسية والبيانات واجتماعات القمم التي تنعقد هنا وهناك. فوحدة الشعوب السوفياتية قامت نتيجة تطبيق الايدولوجية الاشتراكية بواسطة العنف الثوري، ذلك التطبيق الذي أدى إلى تصفيات جسدية وعقوبات مدنية قاسية، ضد كل من يعترض ويعارض الاشتراكية

كحل للمجتمع السوفياتي الكبير. وهنا ينبغي أن نكون واضحين، فالخارطة العقائدية في الأقطار العربية متباينة ومتناقضة، يقول محمد أمين العالم:

«هناك بلاد عربية أخرى يسودها نظام الحزب الواحد الحاكم، برغم تنوع دلالته الاجتماعية الطبقية، من حزب ماركسي، أو حزب وطني تقدمي أشبه بتجمع عام، أو حزب تقليدي محافظ حكومي... وهناك بلاد عربية تجمع بين ظاهرة الحزب الواحد الحاكم وشكل من أشكال الجبهة مع أحزاب أخرى... [كتاب الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، صفحة ١٤٧]».

هذا على مستوى القيادات الحاكمة، أما على مستوى القواعد الشعبية، فإننا نلاحظ بسهولة وجود عشرات التيارات المتناقضة التي يحبل بها واقع المجتمعات العربية، بعضها يتحالف مع القيادات، وبعضها يتناقض معها ويحاول إسقاطها لتولي السلطة، مما يؤكد أن هذا الطوفان من الاتجاهات والتيارات وأنماط الأنظمة الحاكمة المتناقضة لا يوجد بسهولة إطلاقاً. فالظاهرة المشتركة في عموم الأقطار العربية هي سيادة الرأي الواحد، وهو رأي الجماعة الحاكمة المسيطرة طبعاً، أما ما تبقى من آراء الآخرين، فإنها - إن علت - معارضة لا بد من إخمادها. إن مناخاً مغلقاً مثل هذا، لا يسمح بمناقشة قضية الوحدة العربية على مستوى عام وعلى نحو جذري يشارك فيه جميع الناس.

من هذا المنطلق، فإن الخطوة الأولى نحو الوحدة العربية الحقيقية الشاملة تبدأ بترسيخ قواعد الديمقراطية وحرية التعبير، وعند ترسيخ تقاليد حرية التعبير، فإن الرجعية - الانعزالية المضادة للوحدة ستظهر، وستدينها أمام الملاكل القوى التي تؤمن بالوحدة، وهي الأغلبية الساحقة. ومتأمل الحياة السياسية العربية يتأكد بأن الأنظمة الحاكمة هي التي تعرقل الوحدة العربية، أما جماهير

العمال والفلاحين المسحوقين والمتقنين الثوريين، فإنها مع الوحدة الشاملة التي تقوم على أساس من الحرية والعدالة والتقدم. فتجارب الوحدات التي تمت بين هذا القطر وذاك وكانت نتيجتها الفشل الذريع، لا تعني أبداً أن شروط الوحدة الحقيقية غائبة ومفقودة أصلاً. هذا الاستنتاج غير صحيح، لأن الفشل هو نتيجة لتزييف الشروط التاريخية للوحدة العربية. إن ما يسمى حالياً بمحاولات التكامل الاقتصادي العربي ليست إلا مشروعاً على الورق، وكثيراً ما دفع شعار هذا المشروع إلى قمع التيارات الداعية إلى الوحدة العربية الحقيقية مادياً ومعنوياً. كما أن اختيار توقيت هذا المشروع يتميز بالدهاء والمكر، إذ كلما تغلبت علينا إسرائيل في معركة أو حرب راحت القيادات الحاكمة تروج للتكامل الاقتصادي والتنسيق العسكري، وكأن هذا التكامل وهذا التنسيق محرمان عليها قبل الهزيمة. فالشعوب الذكية تفكر في الوحدة وتحققها قبل خوض المعارك، أما أنظمتنا الحاكمة فهي تفكر فيها بعد الهزيمة دون أن تبادر بشكل عملي لتحويلها إلى واقع ملموس.

كان بوذي أن يناقش الدكتور ركيبي جميع المواثيق الوطنية للأقطار العربية وكذلك دساتيرها، لتحديد مضمون الوحدة في كل ميثاق أو دستور على حدة، وكذا سبل تحقيقها عملياً حسب تصور هذه المجموعة من المواثيق والدساتير، وبالتالي تحليل الأطروحات الأيديولوجية التي تتضمنها، وتطبيقاتها في الميدان. لأن مثل هذه الدراسة ستقودنا عملياً إلى معرفة الأسباب الحقيقية التي تحول دون الوحدة العربية.

لنتوقف قليلاً عند مسألة التكامل الاقتصادي العربي، باعتبارها إحدى ركائز الوحدة المنشودة. ولنتساءل: ماذا تم على هذا الصعيد؟ إن من يراجع صادرات وواردات كل دولة عربية على حدة، ستصيبه الخيبة، حيث أن التبادل الاقتصادي يتم بين كل

دولة عربية على حدة مع الدول الأجنبية على رأسها الدول الأوروبية وأمريكا، ثم الاتحاد السوفياتي واليابان، ولا يتم فيما بين الدول العربية. وإذا حصل أن تم تبادل اقتصادي ما بين دولة عربية وأخرى، فإن هذا التبادل غير منتظم ومستقر أولاً، ويخضع في كثير من الأوقات للعلاقات السياسية بين الدولتين، ثانياً. إذا أردنا أن نكون عمليين، فإننا نجد التكامل الاقتصادي مفقوداً بين الدول العربية التالية، وذلك للأسباب التالية:

- الجزائر - المغرب، بسبب الصحراء الغربية.
- مصر - أغلب الدول العربية، بسبب صفقة كامب ديفيد.
- سوريا - لبنان، بسبب تدعيم النظام السوري للحرب الأهلية اللبنانية.
- سوريا - العراق، بسبب مساندة النظام السوري لايران في اطماعها التوسعية في منطقة الخليج.
- تونس - ليبيا، بسبب فسخ الوحدة بين البلدين ومشاكل الحدود.
- اليمن الشمالي - اليمن الجنوبي، بسبب التباين الايديولوجي وتقسيم القطر الواحد إلى قطرين مجهرين.

هذه صورة مصغرة للتكامل الاقتصادي المفقود بين الدول العربية المذكورة أعلاه، على سبيل المثال لا الحصر، إذ أننا أتينا إلى هذا التقسيم من أجل تشخيص مرض التفكك القائم بين الدول العربية، وإن كنا نستطيع أن نقول بأن ما يحدث من تفكك بين الجزائر والمغرب مثلاً يمكن سحبه على أغلب الدول العربية. وهكذا لا نجد أيضاً تكاملاً اقتصادياً بين الجزائر وتونس في فترة بورقيبة. أما بناء المؤسسات المشتركة على الحدود، فهي لا تعكس نية

النظامين للعمل على تكريس الوحدة، إنما تعكس أسلوباً جديداً في ترسيم الحدود بواسطة المؤسسات المشتركة القائمة على حدود البلدين، التي كانت في وقت من الأوقات محل نزاع.

وإذا جئنا إلى المقارنة، فإننا نجد الدول الأوروبية الرأسمالية موحدة ايديولوجياً (الرأسمالية)، وعسكرياً (حلف ناتو)، واقتصادياً واجتماعياً (السوق الأوروبية المشتركة). وتفتخر هذه الكتلة الرأسمالية بوحدها ومنجزات هذه الوحدة، حيث ان الفرنسي مثلاً يحق له أن يقيم في ألمانيا الغربية أو إنكلترا في الوقت الذي يريد، ويعمل حينما ترشحه مؤهلاته العلمية أو التقنية.. والأمـر نفسه ينطبق على أفراد باقي دول السوق الأوروبية المشتركة.

كما اننا نجد دول الكتلة الأوروبية الشرقية الاشتراكية موحدة ايديولوجياً (الاشتراكية العلمية)، وعسكرياً (حلف وارسو)، فضلاً عن تبادل اقتصادي محكم ومنظم ومستمر فيما بينها. فماذا عن الدول العربية؟ انها لا تعمل بأسلوب الكتلة الأوروبية الرأسمالية، والاشتراكية، بل هي منقسمة، في أغلب الأوقات.

أما على المستوى الايديولوجي، فإن لكل دولة عربية عقيدة خاصة بها وهي تختلف بشكل أو بآخر، إن لم نقل تتناقض فيما بينها تناقضاً صارخاً، وتتطاحن وتتحارب. فحزب جبهة التحرير الوطني الجزائري مثلاً يحارب كل شخص يحمل عقيدة حزب البعث العربي الاشتراكي، ويعتبره مشوشاً سياسياً أكثر مما يحارب الأصوليين التابعين للخمينية، أو العقيدة الرأسمالية.

وإذا جئنا إلى الحقل العسكري، فإن الواقع يؤكد غياب الوحدة العربية العسكرية غياباً مطلقاً. أما ما حصل في عام ١٩٦٧ أو

خلال حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣، فإنه مجرد تضامن طبخته الظروف، وتم في حال من التسرع والفوضى. إن مفهوم التضامن أكثر قدرة على تعريف ما حصل بين الدول العربية على جميع المستويات، مع ملاحظة أن هذا التضامن مؤقت ومزاجي، تملبه العلاقات السياسية المتحولة التي تبني دائماً على فكرة «أخدمني لأخدمك».

كنت منتظراً من الدكتور ركيبي أن يسمي الأمور بمسمياتها. فكيف نتمكن من بناء الوحدة في الوقت الذي نشجع بروز دويلات مجهرية في المغرب العربي أو مشرقه؟ أما إشارة المؤلف إلى التيارات الرجعية الانعزالية التي تعمل في السرو في العلن لتشتيت عناصر الوحدة، متخذة من اللغة والحضارة قناعاً ومعوّلاً للهدم، فإن الدكتور ركيبي لم يفصل عنها الحديث، ولم يدرس الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أفرزتها. نعم، إن هذه التيارات موجودة في نسيج الواقع نفسه، لكن غياب الحرية، وفشل مخططات التنمية، وممارسة الفوضى الأيديولوجية، وغيرها من عناصر التخلف والديكتاتورية السائدة في المجتمعات العربية، هي التي وفّرت المناخ لتلك التيارات لتبرز وتقوم بفاعليات هدامة.

إن محاولات «كاتب ياسين» و«مولود معمري» لمحاربة اللغة العربية في الجزائر، تمت من وراء قناع المطلب الثقافي اللغوي البربري، وتدعيم اللغة الفرنسية التي يعتبرانها المنفذ الوحيد للحضارة المعاصرة. لم يقم «كاتب ياسين» بمحاولاته على نحو منفرد، إنما وجد تدعيماً من النظام الحاكم نفسه، إذ كانت فرقته المسرحية ممولة من طرف وزارة العمل، رغم أنها تعرف تماماً مرامي «ياسين» وبرنامجه السياسي. إن اللوم لا يقع على «كاتب ياسين» وحده، إنما ينبغي إدانة الوزارة التي دعمته مادياً ومعنوياً. والأمر نفسه ينطبق على الدعوة إلى الفرعونية التي تزعمها «توفيق

الحكيم» في مصر، والدعوة إلى الفينيقية التي تزعمها الشاعر «سعيد عقل»، وغيرها من الدعوات التي تتخذ اللغة مطية تارة، والأيدولوجية الدينية تارة ثانية، والمعاصرة والحدثة تارة أخرى.

يحدد الدكتور ركيبي مراحل الوحدة، فيرى أنه من الأفضل:

«أن نبدأ بالوحدة الجزئية بين الأقطار التي تتقارب في انظمة الحكم، وتتفق في الإيمان بالأيدولوجية العربية التي هي أيدولوجية ثورية تقدمية، على أن تكون البداية بالوحدة الاقتصادية ثم الاجتماعية والثقافية، وأخيراً الوحدة السياسية [صفحة ٢٤]».

ويبلور فكرته بقوله:

«فما هو المانع من أن تتوحد الأقطار العربية الموجودة بالقارة الافريقية مثلاً، وتتوحد الأقطار الموجودة بالقارة الآسيوية، ثم تكتمل الوحدة الكبرى بضم جناحيها بعد ذلك [صفحة ٢٥]».

إنها طوباوية جديدة. فالوحدة الجزئية التي يدعو إليها الدكتور ركيبي، دعوة ملغمة وكثيرة المخاطر. لأن بعض التيارات الانعزالية ترى أن الدول الموجودة بشمال أفريقيا يمكنها أن تتوحد، لأنها تنتمي إلى العروبة عن طريق الإسلام فقط. وإذا تحققت هذه الوحدات الجزئية - وهي مستبعدة لأن الأنظمة فيها لا تعمل بأيدولوجيات متشابهة - فإنها ستكرّس ما يمكن تسميته بالكتلة الافريقية والكتلة الآسيوية، وهذه تجزئة جديدة للوطن العربي. ونلاحظ هذا التفكير التجزيئي في إحدى فقرات كتاب الدكتور ركيبي:

«سأضرب مثلاً بفلسطين. ان المنطق والحاجة والضرورة تقضي أن تتوحد البلدان المحيطة بإسرائيل بجيش واحد واقتصاد واحد ومواقف واحدة، حتى يمكنها أن تخوض حرباً حقيقية بقوة موحدة تدعمها بقية البلدان العربية البعيدة عن ساحة المعركة».

لماذا لا تدخل الدول العربية غير المجاورة لإسرائيل في مشروع الوحدة الشاملة؟ ما معنى اقتراح توحيد الدول المحيطة بإسرائيل دون غيرها؟ ما معنى مطالبة بقية الدول الأخرى بالتدعيم فقط؟ إننا نشم من منطق الدكتور ركيبي التجزئة، والانعزالية. فلسطين ليست قضية الدول المجاورة فقط، إنما هي - كما ينبغي أن تكون - قضية الحركة التحررية العربية والعالمية.

كما أن إسناد دور «التدعيم» للدول غير المجاورة، بدلاً من الدخول في الوحدة ثم في المعركة المصيرية، يجعلنا نقول للدكتور ركيبي: أن تفكيرك هذا غير وحدوي وغير تاريخي، وإنك تتناقض مع نفسك. ألم تقل في صفحة ٣١:

«أن التكتل والتجمع أمران ضروريان بالنسبة لامتنا سياسياً واقتصادياً وثقافياً وحضارياً».

فكيف ترضى بتقسيم أقطار هذه الأمة إلى أقطار مجاورة لإسرائيل عليها مهمة الموت والاستشهاد لتحرير فلسطين، وأقطار غير مجاورة لإسرائيل وعليها مهمة التدعيم أي التضامن فقط؟

- عروبة الفكر والثقافة أولاً - الدكتور عبدالله ركيبي.

- من ليل الاستعمار الى الثورة الثقافية - الدكتور أحمد طالب الابراهيمي.

- التعريب والقومية العربية في المغرب العربي - الدكتور نازلي معوض أحمد.

- جبهة التحرير الوطني - الاسطورة الواقع. محمد حريبي.

التعليم والتعريب

بين مصطفى الأشرف
وعبد الله شريط

منذ عام ١٩٦٣ وإلى يومنا هذا، لا تزال قضية التعليم والتعريب من أبرز القضايا التي تدور حولها التساؤلات على صعيد المثقفين الجزائريين، وفي أوساط الجماهير الشعبية البسيطة من أجل بلورتها وتوضيح مشكلاتها الأساسية بقصد تأسيس منظومة تربوية وطنية قوية. غير أن النقاش يدور في الأغلب حول مسائل إجرائية، وليس حول محتوى المنظومة التربوية، إذ يحصر المناقشون القضية في الإجراءات - المتخذة بخصوص تعريب التعليم الابتدائي والمتوسط والثانوي ثم الجامعي - ومدى تطبيقها في الواقع لتجاوز الوضع الموروث عن الاستعمار الفرنسي.

كان ينبغي أن يرافق ذلك النقاش نقاش أكثر عمقاً، بخصوص البرامج المقررة والأفكار والأخلاقيات والقيم التي تتضمنها الكتب المختلفة التي تدرّس في جميع مراحل المنظومة التربوية الجزائرية، فضلاً عن تشجيع النقاش حول العنصر البشري الذي يقوم بعملية التبليغ والتوجيه التربوي. إن حصر الحوار في مدى تطبيق إجراءات التعريب أو عدم تطبيقها أدخل المسألة في أفق ذي بعد واحد، مما أفرز صراعاً بين المعربين والمفرنسين، حيث أن هذا الصراع لم يكن أيديولوجياً أو حتى لغوياً صرفاً، إنما اتخذ في كثير

من الأوقات مسارات ذاتية، بحيث ان كل فريق أصبح يدافع عن مصالحه الخاصة بالمنصب، والمسؤولية، أي ان الصراع، وفقاً لقول أحد المواطنين الجزائريين، صار صراعاً على «الخبرة» وليس صراعاً على المصلحة العليا للوطن وتقاليد الثقافة والروحية ومطامحه المادية. صحيح جداً ان مجموعة من العناصر الفرانكوفونية لم تكن تدافع فقط عن «الخبرة»، إنما دافعت في الوقت نفسه عن اللغة الفرنسية لتواصل وجودها في الجزائر، ويدعم أقطاب الفرانكوفونية وجهة نظرهم بأن اللغة الفرنسية هي لغة «التكنولوجيا»، التي بربح معركتها يتمكن الجزائريون من تجاوز التخلف.

إن موقف هذه المجموعة لا يفسر على أنه موقف عمالة وخيانة، إنما يفسر على أنه موقف انبهار بالآخر إلى حد انسحاق الشخصية وتلاشيها، وعلى أنه جهل مطبق بإمكانيات اللغة العربية كلفة حضارة وآداب وعلوم وإدارة وتكنولوجيا. وفي الواقع، فإن تكوين عناصر هذه المجموعة ذات المرجعية اللغوية - الثقافية الفرنسية، حجب عنها الحقائق الموضوعية المتصلة بثقافتهم الوطنية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن تمادي عناصر هذه المجموعة في موقفهم نجد له تفاسير متعددة على المستوى المحلي وعلى المستوى العربي ككل.

بخصوص المستوى المحلي، فإن العديد من المعربين دخلوا بدورهم في صفة «الدفاع عن الخبرة»، والاستيلاء على المناصب الحساسة التي توفر لهم الهيبة والتوسع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، كما أن الجزائر لم تشهد نقاشاً حقيقياً وشاملاً بخصوص المسألة الثقافية كعنصر من العناصر الأساسية للهوية الوطنية، حتى في الوقت الذي طرح فيه الميثاق الوطني وملف السياسة الثقافية وملف السياسة الاعلامية للنقاش الحزبي على مستوى القاعدة والقمة.

والسبب في ذلك، هو أن النقاش الذي تمّ لم يكن يتصف بصفة «الديمقراطية»، بمعنى أن «الحصيلة النهائية» لم تكن تعكس الاتجاهات المختلفة، إنما تعكس برنامج الحزب والحكومة في الميدان التربوي والثقافي والاعلامي فقط. ذلك البرنامج الذي نجده موزعاً هنا وهناك في أدبيات النظام الحاكم المذاعة والمنشورة.

أما بخصوص المستوى العربي، فإن العناصر «الفرانكوفونية» تبرّر حماسها للغة الفرنسية على أساس أنه لا توجد دولة عربية تصلح أن تكون نموذجاً يستضاء به. تؤكد تلك العناصر بأن كل الدول العربية لم تقدر أن تتجاوز التخلف الاقتصادي والاجتماعي والتكنولوجي رغم حصول بعضها على الاستقلال منذ سنوات كثيرة، فضلاً عن تأصل اللغة العربية فيها. عندما تحاول أن تحاجج بعضهم يقول لك فوراً: ماذا فعلت مصر أو سوريا مثلاً في الميدان الصناعي والتكنولوجي؟ ألا تستوردان الصغيرة والكبيرة من الدول الغربية بدءاً من الآبرة وانتهاء بالصاروخ والطائرات النفاثة؟ أليست اللغة العربية هي اللغة الأولى فيهما لعقود من الزمن؟ وبالطبع، فإن تساؤلات بعض العناصر الفرانكوفونية استفزازية ولا تتمتع بمصداقية تاريخية، لأن بعض هذه الدول العربية التي تذكر كأمثلة لعدم النجاح في إبداع التكنولوجيا مثل نجاح «اليابان»، لم تتخلص يوماً من الهيمنة الاستعمارية. فمصر على سبيل المثال، ضربت أكثر من مرة من طرف العدوان الثلاثي، وإسرائيل، كما توالى على الحكم فيها حكومات لم تعط المكانة الأولى في سياستها لحرية التعبير وديمقراطية الابداع المادي والروحي، وحماية العقول المخترعة والمفكرة من القمع والمصادرة والحجز والتهميش، وغيرها من أنواع التحجيم والاجهاض.

إن هذين العاملين الداخلي والخارجي معاً، وقفوا حجر عثرة دون الانطلاق الحقيقي في عملية الابداع التكنولوجي، فضلاً عن عوامل

ذاتية تتصل بعناصر التخلف في حياتنا ككل. تلك التي ينبغي أن نقوم بتسريحها وقلعها من الجذور. من هذه الخلفية ينطلق كتاب الدكتور عبد الله شريط: «نظرية حول سياسة التعليم والتعريب»، منتقداً ومحللاً واقع المنظومة التربوية وحركة التعريب في الجزائر المعاصرة، وذلك من خلال نقد أطروحات وزير التربية السابق السيد مصطفى الأشرف.

يحتوي كتاب الدكتور شريط على سبع مقالات وهي: نظرية للأستاذ الأشرف في اللغة والمجتمع، نظرية الشكل والمحتوى، هل التعريب مقدس؟، هل الازدواجية طريقة ثورية في التعليم؟، في التنمية الطبيعية والتنمية البشرية، التعليم وتكوين الإنسان، التعليم وثقة الشعب بنفسه.

ويستمد الكتاب أهميته من كون صاحبه كاتباً وأستاذاً جامعياً ورجل إعلام معروفاً في الأوساط الثقافية والسياسية والشعبية الجزائرية، ومن الظروف التي ظهرت فيها هذه المقالات التي اعتبرت وقت نشرها صيحة شجاعة في وجه الجمود وسيطرة الرأي الواحد على الذمنية العامة، لأن الجميع يعرف أنه من المستحيل أن تخترق ترسانة السلطة، كأن تنتقد وزيراً أو محافظاً ولائياً أو مسؤولاً عسكرياً، غير أن الدكتور شريط شذَّ عن هذه القاعدة، فشنَّ حملة نقدية على وزير التربية الأستاذ مصطفى الأشرف، وكانت جريدة «الشعب» اليومية ساحة لتلك الحملة، التي ذُكرت الناس بزمان جمال الدين الافغاني وطه حسين والعقاد.

تلقت الجماهير الشعبية مقالات الدكتور شريط بحماس منقطع النظير، ليس لأنها التحليل الأمثل للواقع الثقافي السياسي الوطني، إنما لأنها عدَّتْ إذ ذاك مقاومة فكرية، وبداية أولية لترسيخ مبدأ المناقشة الحرة في البلاد كبديل موضوعي لـ «التابو» المسيطر. لكن قارئ كتاب: «نظرية حول سياسة التعليم والتعريب»، يجد فيه

مطابقة شبه تامة بين محتواه ومحتوى المحور الأول من الباب الثالث للميثاق الوطني لعهد الرئيس الراحل هواري بومدين ومجمل توجيهاته العامة. إذا كان الدكتور شريط يعتبر التعريب مسألة وطنية من الدرجة الأولى، فإن الميثاق الوطني يؤكد الأمر نفسه:

«ان اللغة العربية عنصر أساسي للهوية الثقافية للشعب الجزائري، ولا يمكن فصل شخصيتنا عن اللغة الوطنية التي تعبر عنها، ولهذا، فإن تعميم استعمال اللغة العربية وإتقانها كوسيلة عملية خلاقة، يشكلان إحدى المهام الأساسية للمجتمع الجزائري في مجال التعبير عن كل مظاهر الثقافة وعن الأيديولوجية الاشتراكية [الميثاق الوطني صفحة ٩٣].»

ثم ان الدكتور شريط يتفق تماماً مع الميثاق الوطني بخصوص تعلم اللغات الأجنبية الحية:

«ثم من ذا الذي يجرؤ اليوم - سواء في الجزائر أم في غيرها من بلاد العالم ومنذ عهد الشيخ باديس إلى اليوم - على الزعم بأن تعلم اللغة الوطنية والتعليم بها يعني الاستغناء عن اللغة أو اللغات الأجنبية؟ أنا شخصياً لا أعرف أحداً من المعربين يزعم ذلك، ولست أنا الاستاذ الوحيد باللغة العربية الذي يحرص طلابه على تعلم اللغات الأجنبية وطرق الاستفادة منها، - وأشهد على نفسي - إنني كثيراً ما فضلت للطلاب المراجع الأجنبية في لغتها الأصلية على ترجمتها، وذلك حتى لا يعتمدوا على المترجم من الكتب الحديثة فراراً من عناء القراءة باللغة الأجنبية أو استعمالها [نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، صفحة ٦١].»

إن هذا الرأي نجد له مقابلاً في الميثاق الوطني:

«هذه الاستعادة التامة للغة الوطنية، وتكيفها الضروري مع كل حاجيات المجتمع، لا يمنع من التشجيع الاكيد على اكتساب اللغات الأجنبية، وأن مثلنا الأعلى، في هذا الصدد، هو أن نحافظ على أصالتنا كاملة مع تفتحنا على الغير، ونتمكن في نفس الوقت من لغتنا، التي

تبقى لها الاولوية والصدارة، ومن لغات الثقافة التي تساعدنا على الاتصال المستمر بالخارج، أي بالعلوم والتقنيات العصرية، وروح الابداع ببعده العالمي الاكثر خصوبة [صفحة ٩٥].

هذا التطابق في النظر - وليس في عملية التطبيق - إلى اللغات الأجنبية، يوضح أن الدكتور شريط يوافق على إعطاء اللغة العربية المكانة الأولى، واللغات الأجنبية المكانة الثانوية كلفات مساعدة لمواكبة روح العصر، وبذلك نجده لا يخالف أطروحات القيادة السياسية والاستاذ الأشرف عضو فيها.

ما هو وجه الخلاف والتناقض بين الدكتور شريط وبين الأستاذ الأشرف بخصوص «التعريب» و«الإزدواجية اللغوية»، واللهجات المحلية، ومحو الأمية؟

بادئ ذي بدء، أود أن أناقش بعض القضايا الفرعية التي لم يتطرق إليها الدكتور عبد الله شريط. إنه لم يدرس البنية الثقافية الوطنية ككل ومن زاوية تاريخية، ومرحلة مرحلة للتمكن من القيام بعملية فرز للقيم والأفكار والأخلاقيات التي تشكل في مجموعها «الثقافة الجزائرية» بجميع جوانبها التقدمية والرجعية، وتجلياتها في المنظومة التربوية باعتبارها مركز اهتمام الدكتور شريط. لا نجد في كتابه هذا تحليلاً للأسس الثقافية للتيار الفرانكوفوني ومدى حضورها في الحياة الجزائرية المعاصرة وتأثيراتها المباشرة وغير المباشرة في تشكيل الوعي. فالدكتور شريط لم يقيم حركة التعريب التي شهدتها المنظومة التربوية ابتداءً من عام ١٩٦٢ وإلى يومنا هذا، وذلك بتحليل كل الجزئيات بدءاً من المناهج والكتب المقررة، فالكادرات البشرية الوطنية والأجنبية، فالوسائل المادية الأخرى كالمقررات والمخابر العلمية وغيرها. واستبعاد محتوى المنظومة التربوية من التحليل جعل كتاب الدكتور شريط يدور في حلقة

مفرغة. مما لا شك فيه، أن الدراسة التحليلية لمختلف الكتب المقررة في التعليم الابتدائي والتكميلي والثانوي والعالي، ستطلعنا على مستوى مضمون المنظومة التربوية وعلى الأيديولوجيا التي تتضمنها أو تدعو إليها لترسخها في ذهنية الجيل الجديد. وأعتقد أن الخلاف أو الاتفاق ينبغي أن ينطلق من معالجة هذه الزاوية الأساسية من حركة التعليم والتعريب في الجزائر، باعتبارها المحك وصلب المناقشة الفكرية بين الاتجاه المعرب والاتجاه الداعي إلى الفرانكوفونية. وخلال قراءة كتاب الدكتور شريط لم نعر على القيم والأخلاقيات والأيديولوجيا التي يدعو إليها الفرنسيون، وكان الصراع أو التناقض محصور في الشكل اللغوي.

إذا عدنا إلى كتاب الأستاذ الأشرف: «الجزائر: الأمة والمجتمع»، باعتباره أبرز ما كتب، فإننا نجد يركز فيه على بعد «الوطنية» في التاريخ الوطني والحياة الاجتماعية، مهملًا البعد القومي العربي والعالمي. أي أننا لا نلمس هذه الأبعاد متكاملة في كتاب: «الجزائر: الأمة والمجتمع»، كما لا نجد فيه تحليلًا للمجتمع الجزائري ومختلف الثقافات التي أثرت فيه منذ فجر التاريخ إلى وقتنا الحاضر. إن الجزائر لم تبدأ تاريخها الثقافي ببداية الاحتلال الفرنسي. ولذلك، كان ينبغي متابعة التطور الثقافي من زاوية تاريخية حتى نعرف بدقة ما لنا وما ليس لنا. فالجزائر كانت لفترات طويلة من التاريخ «مملكة»، وتعاقب على حكمها ملوك مثل ماسينصا ويوغورطة. فما هو المضمون الثقافي لهذه الفترات التاريخية المهمة؟ وما مكانة اللغة البربرية فيها؟ وما هي تأثيرات اللغات والديانات الوافدة أو الغازية: (الفندال، الرومان، البيزنطيون، الأتراك، الفرنسيون)؟ إنه من التعسف أن نستبعد هذه الحلقات التاريخية عن الحلقة التاريخية المعاصرة التي تبدأ بالاستقلال، لأن استبعادها سيؤدي بنا إلى عدم فهم أنفسنا والتركيب الثقافية التي تميز الجزائر عن غيرها من البلدان.

هنالك ملاحظة أخرى، وهي أن الدكتور شريط لم يفصل الحديث حول ما أنجز على صعيد تعريب المحيط والإدارة ووسائل الإعلام المرئية والمكتوبة والمسموعة، والصعوبات التي اعترضت هذا التعريب على مستوى القمة والقاعدة، مع تحديد من هم أعداء التعريب بالضبط وكيف قاوموه.

أما فيما يتعلق بمحو الأمية، فإن الدكتور شريط اكتفى بإصدار أحكام قيمة، وهو في ذلك يتطابق مع أحكام القيمة التي يتضمنها الميثاق الوطني لعهد بومدين، والميثاق الوطني لعهد الشاذلي بن جديد. ونتيجة لذلك، افترقنا في كتابه هذا الصورة الدقيقة المفصلة التي تجسّم معضلة «الامية» في الجزائر. فالقول بأن «الامية» شبح مخيف، وإن انتشارها دليل على التخلف، وأنها إلى حد ما جزء من الإرث الاستعماري لا يؤدي إلى أي حل، أو تشريع للمعضلة. إن معضلة «الامية» تتطلب دراسة تحليلية نقدية تاريخية من أجل تحديد أصولها والأسباب الحالية التي تشجع سلبياً على انتشارها. صحيح أن محاولات المستعمر الفرنسي والتركي لتعميق الأمية في المدن والأرياف ذات تأثير بارز، لكن ثمة أسباباً أخرى قمنا نحن في الوقت الحاضر بتأكيدنا وترسيخها.

ليس صحيحاً أن مشكلة الأمية ستجد حلاً نسبياً إذا تغيرت علاقة الرجل الجزائري بالمرأة الجزائرية؟ إذا كانت المرأة تشكل الأغلبية في المجتمع الجزائري، فإننا نجد هذه الأغلبية من النساء، وخصوصاً في الأرياف، يعانين من «الاقصاء»، إذ لا يسمح لهن أزواجهن أو القيمون عليهن بمتابعة دروس محو الأمية في الفترات المسائية أو أثناء أيام العطل الأسبوعية. فالرجل الجزائري، عموماً، لا يقبل أن تذهب زوجته وحدها لتتابع دروس محو الأمية، مع التزامه بالقيام بشؤون المنزل أثناء غياب الزوجة. والسؤال الذي يطرح هنا هو، هل سيقبل الرجل الجزائري بغياب زوجته دون أن

يربط ذلك بالخيانة الزوجية؟ اعتقد أن الإجابة عن هذا السؤال معروفة منذ البداية، وهي أن الرجل الجزائري سيفرض ذلك رفضاً قطعياً.

في ضوء ما تقدم، نفهم أن الدكتور شريط لا يربط عملية محو الأمية بالحرية. وإذا جئنا إلى جانب آخر من عملية محو الأمية الفكرية والعلمية والمهنية، فإننا لا نجد عملياً مؤسسات وطنية تتكفل بإنجاز هذه المهمة. فالدوات التربوية مثلاً كأسلوب لمحو الأمية المهنية في ميدان التعليم، كثيراً ما حادت عن سبيلها المسطر، وأصبحت مناسبة للتأديب المادي، والعقاب النفسي، في حين أن المطلوب منها هو هضم الأساليب والطرق التربوية الجديدة، ومعالجة المشكلات التي تواجه المدرس في ميدان عمله إدارياً ومهنياً. فالدكتور شريط يبسط معضلة «محو الأمية» تبسيطاً، ولا يحللها إلى عواملها الأولية مع تقديم الشواهد والأدلة والأرقام، فكم كان من المجدي لو تناول المؤلف التحليل والنقد تجربة «اللجنة الوطنية للتعريب» والمركز الوطني لـ «محو الأمية» وما لهما وما عليهما، فضلاً عن التعرض بالدرس لكل القرارات التي أصدرتها السلطة السياسية ولم تجد تطبيقاً في الواقع، سواء لأنها وجدت عرقلة من طرف الفرانكوفونيين، أم لأنها لم تجد كفاءات معربة في مستوى المسؤولية والشجاعة، لإخراجها من عالم النظريات والشعارات والقوانين الصماء إلى عالم الأفعال الملموسة في الواقع اليومي. وبالمناسبة، فإن موقف الدكتور شريط تجاه مشكلة محو الأمية لا يختلف جوهرياً مع موقف الميثاق الوطني، ربما، لأن كلا الموقفين اكتفيا بعرض المشكلة دون تحليلها ونقد الجزئيات المعرقة، فضلاً عن تسطير برنامج وطني محدد بالزمان والمكان للتخلص من «الأمية» بصفة نهائية.

وإذا جئنا إلى مسألة أخرى أثارها الدكتور شريط في كتابه هذا،

وهي مسألة «اللغة الوطنية واللهجات المحلية»، فإننا نجد توافق الدكتور طه حسين الذي يرفض أن تكون اللهجات لغة الأدب الراقي والعلوم، كما أنها لا يمكن أن تكون أداة التوحيد وطنياً وقومياً. غير أن المشكلة بالنسبة إلى الجزائر لا تطرح هكذا، لأن الجميع يعرف أن فيها ثلاث لغات متحكمة وهي: اللغة العربية، والبربرية، والفرنسية. إذا كانت اللغة الفرنسية ترمز إلى الإحتلال والاستعمار، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى البربرية التي يتكلمها أكثر من سبعة ملايين نسمة في الجزائر، وهي ليست لهجة كما يريد الدكتور شريط أن يسميها. صحيح بأن العربية الدارجة التي تتكلم في منطقة وهران إضافة إلى اللهجة الخاصة بالسكان هي «لهجة»، والأمر نفسه بالنسبة إلى منطقة قسنطينة، أو جيجل، أو في منطقة الصحراء، لكن «اللهجة» لا تنطبق على اللغة البربرية لأسباب كثيرة منها: لهذه اللغة حروف تكتب، وقاموس خاص بها وإن كنا نجد فيه بعض الألفاظ العربية والتركية والفرنسية، ثم أن التاريخ يخبرنا بأن هذه اللغة كانت في وقت ما لغة الممالك البربرية القديمة الحاكمة. وهنا سنظلم هذه اللغة إذا أطلقنا عليها «اللهجة»، وصنفناها مع «لهجة» منطقة وهران أو قسنطينة التي هي عبارة عن عربية مكسرة ومحرّفة ومتخلفة. فلماذا، إذاً، لا يسمح لـ «البربرية» أن تفعل الأمر نفسه لتحقيق غايتين بارزتين: أولاًهما، تشجيع التنوع الثقافي الخلاق، وثانيتهما، ضرب العناصر التي توظف شعار البربرية لتخدم في العمق مصالح الفرانكوفونية، والعناصر التي تتستر تحت حجاب المطالب اللغوية والثقافية البربرية، وهي في العمق تعمل لتطيح بالوحدة الوطنية، وتعمل جاهدة لعرقله الوحدة العربية الشاملة على أساس التنوع الثقافي الخلاق، والأيديولوجيا الثورية الموحدة.

يثير كتاب الدكتور شريط عدة مشكلات، لكنه لا يغوص إلى العمق ولا يحلل القضايا تحليلاً دقيقاً ومفصلاً وفي إطار منهج تاريخي

نقدي. وعلى الرغم من ذلك، فإن مقالات هذا الكتاب تمكنت في يوم
ما من تحطيم جليد الرأي الواحد المفروض، وتعد بداية طيبة
لتأسيس تقاليد الحوار بين المثقفين والمواطنين والسلطة الحاكمة.

التفكير الطوباوي

محمد العربي الزبيري

منذ سنوات قليلة، حضرت في عاصمة تونس ندوة فكرية - سياسية، خصصت لمناقشة موضوع: «الغزو الثقافي الامبريالي» وأثاره السلبية على الثقافة العربية، والأجيال الجديدة التي لم تتسلح بعد بالوعي الكافي لتفادي الانبهار، والاستلاب، وأذكر أن جمهوراً غفيراً قد توافد على الندوة التي حاضر فيها الأدباء والسياسيون والمفكرون العرب الممثلون لكل التيارات الايديولوجية والحزبية المنتشرة في الاقطار العربية. ومن بين التوصيات التي تمخضت عنها الندوة، دعوة حملة الاقلام للبحث في هذا الموضوع الحيوي والخطير، وتتبع الجذور التاريخية للغزو الثقافي الامبريالي. وكشف الستار عن مظاهره على مستوى كل قطر عربي، حتى تتم فيما بعد محاربته وعلاج المصابين به رويداً رويداً. وكان يبدو الدكتور محمد العربي الزبيري أكثر المتحمسين للموضوع من الغالبية التي شاركت في تلك الندوة، رغم أنه لم يحضرها، إنما اكتفى بإرسال وفد جزائري للمشاركة فيها باعتباره اميناً عاماً لاتحاد الكتّاب الجزائريين. وبعد سنوات قليلة من انعقاد الندوة، أصدر كتابه: «الغزو الثقافي في الجزائر ١٩٦٢ - ١٩٨٢» ليفي بالعهد الذي قطعه على نفسه.

مما لا شك فيه أن الدكتور الزبيري صادق في حماسه، وتتوافر لديه

المعلومات بسبب معايشتة للثورة التحريرية (١٩٥٤)، وعمله في الجامعة الجزائرية، وفي جهاز حزب جبهة التحرير الوطني كمسؤول قيادي، حيث لا يزال يشغل الى الآن منصب عضو الامانة الدائمة للجنة المركزية لحزب جبهة التحرير الوطني مكلفاً بالدراسات العقائدية، ومنصب أمين عام لاتحاد الكتّاب والصحافيين والمترجمين والتراجمة الجزائريين، غير أن الحماس، وسلامة النية، وتوافر المعلومات شيء، والقدرة على النقد والتحليل والتركيب شيء آخر. سوف نكتشف بعد قليل أن الدكتور الزبيري يتعامل مع مظاهر الغزو الثقافي، والعموميات، أكثر مما يتعامل مع النصوص، والأسباب التاريخية، والسياسية والاجتماعية، التي أفرزت الظاهرة، وقيمها.

يحتوي كتاب الدكتور الزبيري على ثلاثة أقسام هي: مظاهر الغزو الثقافي، كيفية التصدي للغزو الثقافي، أفكار وآراء، إضافة الى مقدمة موجزة يحدد فيها أخطار هذا الغزو.

ان الملاحظة الاولى التي تسجل على الكتاب هي، أن الدكتور الزبيري قام بحذف أسماء كل الكتّاب والصحافيين الذين أجروا معه المقابلات التي تضمنها القسم الثالث: «أفكار وآراء»، إذ جرت العادة، انتصاراً للأمانة، إثبات أسماء المحاورين، أو المستجوبين، لأن هؤلاء ليسوا مجرد بوابين في وزارة ما، تنتهي مهمتهم عند دخول المواطن الى مكتب المسؤول صاحب القرار، انما هم مثقفون ساهموا في ولادة أفكار المقابلات، ووضع مقدماتها، فضلاً عن توجيه دفة الحوار وإغنائه. وأعتقد أن حذف أسماء هؤلاء تم بدافع التقليل من أهميتهم، وتضخم النرجسية. ويعني ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر في لوعي المؤلف، أن الصحافي - الكاتب مجرد وسيط هامشي في عملية طبخ الحوار، بدءاً من وضع مخططة وإجرائه، ومروراً بعملية تمحيصه وترتيبه، واستخراج عناوينه الفرعية،

وانتهاء بتقديمه الى القراء في صورته الكاملة.

أما الملاحظة الثانية فتتمثل في استبعاد الإحساس بالتاريخ، بحيث أننا نجد غياباً كاملاً للتأثيرات الثقافية والدينية الأجنبية على الثقافة الجزائرية، علماً بأن الجزائر كانت مسرحاً لتقاطع ثقافات متعددة غربية وإفريقية وآسيوية، وأن التاريخ يخبرنا على نحو قاطع بأن التأثير المسيحي في الجزائر، يعود الى ما قبل مرحلة الاحتلال الفرنسي، كما أن عدد الاسقفيات الموجودة فيها في القرون الثالث والرابع والخامس الميلادية، كان يفوق الاسقفيات الموجودة في كل من فرنسا وبريطانيا في ذلك العهد. لست أدري لماذا لم يدرس تأثير الدين اليهودي في البلاد، وإن كان طفيفاً، بالمقارنة مع تأثير المسيحية؟ أما إذا عدنا الى مرحلة ما قبل التاريخ، فإننا نجد تقاطعاً ملحوظاً للتأثيرات الوثنية ذات المرجعية الأوروبية والآسيوية على أرض الجزائر، ولذلك، فإن دراسة هذه الخلفية ضرورية كل ضرورة لفهم الماضي وتقصي العلاقات والقيم التي تشكل بعض سمات الحاضر. لقد كان من المطلوب منهجياً أفراد فصل لتحليل البنية الدينية القديمة والمعاصرة في الجزائر، إذ لا تكفي الإشارة العابرة الى القديس «سانت أوغسطين» ونعته بـ «باشا بوعلام ذلك الوقت»، واختصار مكونات فكره بـ:

«لقد تنقّف باللاتينية وتدين بالمسيحية فجاءت مجهوداته خدمة ثمينة لهما ولم تعد بأي مردود ايجابي على أبناء امته».

إن الأمر يتطلب دراسة فكر سانت أوغسطين وموقفه الفلسفي من مجتمعه، والكون بصفة خاصة، والبحث عن المواقع التي نجد فيها ملامح فكره وفلسفته في البنية الفكرية الجزائرية والغربية في العصر الحاضر، مما سيمكننا من إجراء المقارنات في هذا الموضوع.

أما الملاحظة الثالثة التي نبيدها، فإن الكتاب يخلو من دراسة للقصص الشعبي، والأساطير، والخرافات، وجميع الأنواع الأدبية

كالرواية والشعر، لإبراز المؤثرات الأجنبية التي تتعلق بالشكل والمحتوى معاً. ان مثل هذه الدراسة سوف تجعلنا قادرين على فرز ما هو جزائري مما هو غير جزائري. لقد اثبتت مثلاً الباحثة ليلى قريش في بحثها الاكاديمي عن القصة الشعبية الجزائرية، أن كثيراً من الخرافات والقصص التي كانت تروى لنا في المنطقة البربرية، تعود الى أصول غربية. وهذه القصص قد تجاوزت إطارها النصي لتتحول الى قيم وأخلاقيات، تحرك الناس وتؤثر في مواقفهم وعلاقاتهم الاجتماعية. كما اهتم الدكتور الزبيري بعداً مهماً وهو البناء العمراني في الجزائر، والعادات والتقاليد الشعبية باعتبارها تجسد مجالاً ثقافياً خصباً يخضع للمقارنات وتميز الاصيل من المستورد. نحن نلاحظ بأن المعمار الموجود حالياً في الجزائر هو خليط، بعضه روماني، وبعضه الآخر فرنسي، أو تركي، أو اسلامي. فما هو تأثير هذه الانماط من العمران في تشكيل الحساسية الجمالية لدى السكان الجزائريين؟ وما مدى تأثيره على امزجتهم وطباعهم؟ لأن للعمران سلطة قوية في تشكيل الوعي والذوق الجمالي. فلا يمكن بأي حال من الاحوال تجاهل هذه العناصر التي تؤثر يومياً على الخيال وأسلوب المعيشة، وأنماط السلوك، وذلك إذا أردنا أن ندرس الثقافة الحضارية من زاويتها الشاملة العميقة وليس انطلاقاً من العموميات والنتائج فقط.

هناك مثلبة منهجية أخرى في كتاب الدكتور الزبيري، ويتمثل في عدم مناقشة المنهج الدوناتي الذي كانت الجزائر مسرحاً لولادته، وتأثير هذا المنهج على التفكير الغربي. وهذا ما يجعلنا نشير إلى ان كتاب: «الغزو الثقافي» يخلو من تحليل البنية الثقافية للعهود البربرية، تلك التي استقطبت العديد من المستشرقين والباحثين في تاريخ الحضارات القديمة مثل رونالد اولفريد. ج. فايغ في كتابهما: «المختصر في تاريخ افريقيا»، وكذلك مؤلف كتاب: «أثينا السوداء Black Athena السيد مارتن برنال (Martin Bernal)،

حيث يرجع جميع الحضارات الغربية، بالحجة والبرهان بما فيها الحضارة الهلينية، إلى أصول افريقية وآسيوية، مما أثار نقاشاً حاداً في أوساط المستشرقين الغربيين وكتاب التاريخ القديم والمعاصر في العالم. إنني أعرف بأن الدكتور الزبيري سيحاجني بأنه اختار منهجياً فترة ١٩٦٢ - ١٩٨٢ كمجال للبحث في موضوع الغزو الثقافي، لكن هذه الحجة لا تصمد علمياً، لأن جميع الظواهر الثقافية والحضارية لا تبدأ من فراغ، إنما هي تواصل لتأثير الماضي، سواء عن طريق البناء أو الهدم، أم ممارسة كلا الاثنين في آن واحد.

بعد إبداء هذه الملاحظات المتعلقة بالمنهج ننقل إلى مناقشة بعض أفكار الكتاب.

يؤكد الدكتور الزبيري أن:

«الغزو الثقافي سيظل هو الستار الحديدي الذي يمنع المجتمعات المختلفة من التقدم».

ويرى أن مكافحته ستتم عند:

«ايجاد الظروف الملائمة للخلق والابداع وتوفير الامكانيات الكفيلة بفتح الحوار الحر بين المفكرين الوطنيين على اختلاف مشاربهم الايديولوجية، ثم بينهم وبين المفكرين الأجانب القادرين على الاسهام في تسليط الضوء على العديد من الملفات التي لها صلة وثيقة بتطوير الحضارة الانسانية».

هنا، نجد الدكتور الزبيري يعترف ضمناً بوجود مشارب ايديولوجية متباينة في الساحة الجزائرية، غير انه لا يرى امكانية لفتح هذا الحوار الحر إلا في إطار حزب جبهة التحرير الوطني الحاكم، والميثاق الوطني باعتباره يحدد الشروط والغايات. أي أن مجال الحوار محدد سلفاً بقواعد وقوانين دوغماتية. فلا يعقل ان يكون الميثاق الوطني والمبادئ القانونية للحزب حداً نهائياً، وان

أي خروج على هذا «التابو» يعني الكفر واللاوطنية، ذلك لأن الميثاق الوطني وثيقة تتغير، وقوانين الحزب ظرفية قابلة للتعديل والتبديل. وبناء على ذلك، فإن الحوار الحرينبغي أن يتم ضمن إطار المصلحة الوطنية الكبرى، بالانتصار للحرية بمفهومها الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي الشامل، وليس بمفهومها النخبوي، أو الميتافيزيقي.

إذا أخذنا الاشتراكية كمجال للنقاش الحر، فإنه ينبغي أن تفتح الصدور لطرح أسئلة صميمية بخصوص القاعدة الفلسفية للاشتراكية التي نريد تطبيقها في الجزائر. أي هل نعني بها الاشتراكية العلمية، أم هل نعني الاشتراكية الطوباوية وغيرهما من الاشتراكيات؟ إذا كنا نتحدث عن الاشتراكية، فكيف يعقل أو يوافق الوطني الحقيقي أن تكون للوزير سيارة خاصة وسائق خاص به، وسيارة أخرى لزوجته وأولاده مرفقة بسائق خاص ودائم، مع التمتع بمرتب يتجاوز عشرة أضعاف مرتب المعلم، أو الحارس الليلي للمعمل، أو العامل الذي يقوم بحفر وتعبيد الطرقات. من هذه الزاوية، ينبغي إذًا، تغيير القانون العام للعامل جذرياً.

أما إذا انتقلنا إلى مجال الاعلام، فإننا نجد الرقابة متفشية وصارمة، بحيث لا يسمح بمناقشة المسائل الجوهرية التي تمس علاقة المواطن بالدولة، أو مناقشة جدوى القوانين نفسها. لنسلم جدلاً بأن الملفات تنزل إلى القاعدة الحزبية لتناقش، لكن الواقع يؤكد لنا بأن الصيغة النهائية تتم من فوق، وسرعان ما توضع في الادراج لتصيب جزءاً من المتاع الاداري لا غير.

وإذا جئنا إلى الميدان الأدبي، فإن الدكتور الزبيري ينظر إلى مهمة الأدباء نظرة سياسية حزبية ضيقة تذكرنا بالستالينية:

«تلك المواهب التي نريد لها أن تركز مجهوداتها بمنهجية وتخطيط،

للاسهم في دفع الثورة إلى الأمام، وللتفاعل مع الأحداث الوطنية والدولية في إطار النصوص التي تسير عليها البلاد.

وهنا، نفهم بأن النصوص الحزبية وقوانين الدولة تفرض كأقوى وكحدود نهائية ومطلقة. والأديب أو المفكر الحقيقي يخترق باستمرار الايديولوجية السائدة في مجتمعه أو عصره، وإن كنا نجد هنا وهناك من يتعاطف مع عناصر التقدم في الايديولوجية الثورية. فالفنان أو الأديب، أو الفيلسوف ناقد بطبعه، ومجال ممارسته للنقد هو المجتمع والفكر السائد فيه ومختلف البنى والأشكال الفنية التي تحاول أن تكون نهاية النهايات. وأبرز الفنانين، والأدباء والفلاسفة السوفييات هم أولئك الذين عدّلوا، أو غيروا جذرياً في الأطروحات والتطبيقات، التي فرضها عليهم ستالين وخادم بلاطه «زدانوف». فالمكارثية في أميركا عاقبت كل من رفع أصبعه لينتقد السياسة الأميركية، أو تجليات هذه السياسة في الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية، والثقافية على مستوى أميركا والعالم. فكيف يمكن أن نتحدث عن الحوار الفكري الحر في الوقت الذي نرسم في كل صحيفة أو مجلة أو إذاعة، رقيباً لا يسمح إلا بما توافق عليه القوانين الظرفية والمواثيق التي تتغير بتغير الأشخاص؟ ان الدكتور الزيري يقرّ بوجود تيارات ايديولوجية متباينة حيناً، وحيناً ينكر وجودها. يقول في صفحة ١٢٤:

«في سنة ١٩٦٢، استقلت البلاد، وعادت إلى السطح مختلف الايديولوجيات التي تعرضنا إليها منذ قليل، وكان لا بد من الفصل. وانتهت الصراعات الصامتة لأنه لم يكن هناك احتكاك على رغم كثير من المحاولات الهادفة إلى إجهاض محتوى الثورة».

ثم يضيف قائلاً:

«قلت انتهت إلى انتصار الايديولوجية الاشتراكية مع الحفاظ على مقومات شخصيتنا العربية الاسلامية».

ولكنه يلاحظ في مكان آخر ملاحظة مهمة:

«هناك فرق بين وجود الايديولوجية ووجود المؤمنين بتلك الايديولوجية».

إن الاشتراكية لم تنتصر في الجزائر، لأن الذي حصل لا يتعدى اصلاحات وطنية ذات طابع ديمقراطي نسبي. وإلا، فكيف يبرر الدكتور الزبيري وجود معارضة ايديولوجية يتزعمها الاخوان المسلمون، والفرانكوفونيون، والتيار البربري، وتيار الطليعة الاشتراكية التي تؤمن بالاشتراكية العلمية. إن القانون العام للعامل ليس اشتراكياً أبداً، والقوانين التشريعية التي تعمل بها المحاكم ليست اشتراكية تماماً، وإلا، فما معنى أن يشرع القانون الجزائري بأن يأخذ الرجل حظ الانثيين، رغم انهما مواطنان مولودان في بلد واحد، ويتقاسمان السراء والضراء في زمن واحد؟ أي اشتراكية تقبل بأن يشرع لعضو البرلمان أو لعضو اللجنة المركزية، بأن يبدل سنوياً ثلاثة آلاف أو أربعة آلاف دينار جزائري بالعملة الصعبة عندما يسافر إلى الخارج، في حين لا يسمح للمواطن العادي إلا بتبديل ألف دينار جزائري فقط؟

هناك محاور كثيرة في الكتاب تحتاج إلى مناقشة جدية، كالتعريب، والامة، والازدواجية اللغوية، وكتابة التاريخ الوطني وغيرها من المحاور في علاقاتها بمسألة الغزو الثقافي، الذي يشكو الكثيرون من وطأته دون طرح هذا السؤال البسيط: من يستورد أفلام رعاة البقر، ويسمح للمجلات الخليعة بالدخول إلى الاسواق ... الخ؟

هل هم المسؤولون المرخص لهم بالتوقيع على الاتفاقات الثقافية والفنية؟ أم هم الفلاحون والعمال البسطاء الذين يطاردون شبح الخبز في ليلهم ونهارهم؟ ومهما يكن اختلافي مع الدكتور الزبيري في هذه النقاط التي عرضتها هنا، غير أنني لا أشك في شجاعته،

ونيتة الصادقة وفي تمتع كتابه بقيمة وثائقية يمكن ان تساهم في
فتح حوار متعدد الأصوات، لو اختفى الرقيب في الاعلام الوطني
ويزول الذين عيّنوه.

ملاحظات في المصطلح

مغنية الأزرق

يمكن اعتبار كتاب: «نشوء الطبقات في الجزائر»، لمؤلفته الجزائرية «مغنية الأزرق»، الاستاذة الزائرة في جامعات امريكا، محاولة نقدية جديرة بالنقاش. حاولت المؤلفة استخدام مقولة «الطبقة» كما عرّفها ماركس في كتابه: «مقدمة لنقد الاقتصاد السياسي»، للنظر في البنية الاجتماعية الجزائرية، وقد بذلت جهداً لتحويل دون عزل المراحل عن بعضها البعض بدءاً من المرحلة التركية فالفرنسية، فمرحلة تكوّن الأحزاب والجمعيات الجزائرية في الداخل والخارج، إلى لحظة اندلاع الكفاح المسلح وبناء مجتمع ما بعد الاستقلال، واستبعدت المراحل السابقة، على ما سلف ذكره، لعدم وجود معلومات كافية توضح العهد الروماني والبيزنطي، على سبيل المثال لا الحصر. غير ان المؤلفة تعتبر المرحلة العربية الاسلامية احتلالاً لا يختلف عن باقي عهود الاحتلال الأخرى كالروماني والفندالي والبيزنطي والتركي والفرنسي.

ففي صفحة ٢٢، تستخدم مصطلح «المغرب العربي» إلى جانب مصطلح «شمال افريقيا». وهذا الخلط في تحديد الهوية الجغرافية والتاريخية والحضارية للجزائر يعد منزلقاً لا تزال الأجيال الجديدة تدفع ثمنه غالباً، ويعتم انتماء الجزائر، ويفرز دعوات

انعزالية تحت غطاء المطالب الديمقراطية بمحتواها الثقافي والتاريخي.

وفي صفحة ٢٢٨، تدعو المؤلفة إلى كتابة جديدة لتاريخ المغرب - بحذف كلمة «العربي» - بسبب عدم امانة ما كتب من قبل، وخصوصاً ما كتبه المؤرخون الاستعماريون في رأي المؤلفة.

وتسجل في الصفحة نفسها ملاحظة تتعلق بـ «وصف حياة البربر الاجتماعية قبل الغزو العربي». وهي تريد بذلك ان تؤكد ان الفتح العربي الاسلامي لهذه المنطقة لا يختلف البتة عن استعمار استيطاني اجنبي. وبصدد هذه النقطة، فإن الكتاب يسقط من جديد في الطرح الاستشراقي الغربي الاستعماري، الذي ينعت الفتوحات العربية الاسلامية دائماً بصفة الاستعمار الذي يستخدم الدين قناعاً. واطروحة «مغنية الأزرق» ليست جديدة، إذ سبق للروائي الجزائري الشهير «كاتب ياسين» ان أثارها في روايته المعروفة: «نجمة»، ومسرحية: «محمد خذ حقيبتك» وغيرهما من الأعمال. ومما لا شك فيه، ان اطروحة مثل هذه تدخل في نطاق الفكر الانعزالي المحدود الرؤية، والذي لا يرى الحضارة إلا من خلال «العرق»، وهي الاطروحات الاسرائيلية نفسها التي لا ترى شعباً جديراً بالتقدير والبقاء غير شعب الله المختار، أي اسرائيل.

إن الفكر الانساني احرز تقدماً، كما ان الانسانية تطورت كثيراً، إذ لم تعد تدرس الحضارة بمعيار العرق أو السلالات ما عدا الدراسات التي تنبش قبور الموتى لغايات معروفة، ألا وهي البحث عن مبررات تعطي المصادقية لمقولة: «فرّق تسد»، وتحققها على أرض الواقع بكثير من الخبث المغلف بذكاء نادر. فالاستشراق الراسمالي الغربي لم يناقش اطروحة الغزو العربي اثناء وجود فرنسا بالجزائر. من هنا، نعتقد ان الفكر الراسمالي الغربي لم يأخذ يوماً على عاتقه مهمة إبراز أصالة الجزائر ومرجعيتها

التاريخية. وإلا، فكيف يسمح لنفسه بأن يعلن في أكثر من مناسبة ان الجزائر جزء لا يتجزأ من فرنسا وحضارتها؟ فالسؤال المطروح هو، لماذا لم يعترف الفرنسيون إذ ذاك بأحقية الجزائر كدولة بربرية في الاستقلال وعدم اعتبارها جزءاً من الكيان الفرنسي؟ وكذلك لماذا لم يعترفوا بلغة البربر؟ ان هذه التساؤلات لا تعني تجميد الحوار بشأن حضارة وثقافة تاريخ هذه المنطقة، بل تعني ترتيب الحوار في اطار انساني منفتح وغير عرقي، يتيح الفرصة لتأمل مساهمات كل الحضارات التي جاءت إلى هذه المنطقة سلباً وإيجاباً.

إن الحضارة ليست نتاج انغلاق، انما هي ثمرة تضافر جهود الشعوب. فماركس مثلاً، يعتقد في كتابه الذي يضم مجموعة من رسائل أرسلها من الجزائر إلى عائلته، بأن استعمار فرنسا للجزائر خطوة نحو الحضارة. ولعل هذه العبارة واحدة من الاسباب التي أدت بالسياسيين الجزائريين في الحكم إلى مقت الأفكار الماركسية ومعاداتها. ونجد بالمقابل، ان الغرب الرأسمالي هلل ولا يزال يهلل لهذه العبارة لتبرير استعمار فرنسا للجزائر، كبوابة لأفريقيا التي تحتاج، في رأيهم، إلى رياح حضارية لتستيقظ من نومها الطويل على ايقاع «الطامطم». وهؤلاء المحللون لمقولة: «خطوة نحو الحضارة»، يعدّون الفتح العربي الاسلامي استعماراً وسبباً من أسباب التخلف، والأمر لم يقف عند هؤلاء، انما وجدوا إلى جانبهم مساعدين من ابناء المنطقة نفسها، الذين أصبحوا، فيما بعد، شبه فرع منظم للمدرسة الفكرية الاستعمارية. وهكذا نجد كثيراً من بلدان العالم اليوم تجاوزت منطق التفكير العرقي إلى منطق التفكير الحضاري، كمعيار لدراسة ثقافات الشعوب في وحدتها المتنوعة الخلاقة، وليس في احاديثها الميكانيكية المستغرقة في تأمل الذات، التي تنشذ الانفصال ومعادة التنوع كأسلوب جديد لإغناء الحضارة.

هذا المحور في الكتاب جدير بالمناقشة، لأن الكاتبة أثارت في سياق البحث عن الأسباب التي أدت إلى ما أسمته بـ «نشوء الطبقات في الجزائر»، وتحت عباءة المنهج المادي الجدلي التاريخي، الذي يرفض فلاسفته قبول تحديد سمات حضارة بلد ما عن طريق العرق كسبب لإنتاجها، لأن الحضارة في نظرهم هي نتاج صراع بين الطبقات، ذلك الذي يخضع لحتمية تاريخية تقضي إلى انتصار الطبقة العاملة وقيام المجتمعات اللابيدية الخالية من الاستغلال، وليست نتاج صراع أعراق.

وبخصوص نشوء الطبقات، فإن المؤلفة ترى أن الوضعية الطبقة الحالية في الجزائر ليست جسماً غريباً جاء من فراغ، إنما هي نتاج أسلوب توزيع وسائل الإنتاج في العهد التركي الذي دام ثلاثة قرون، ومرحلة الاحتلال الفرنسي من عام ١٨٣٠ إلى عام ١٩٦٣، ودعّمت استنتاجاتها وتحليلاتها بدراسة البنية الاجتماعية الجزائرية في كلتا المرحلتين، والعوامل التي تعتبرها أسباباً أوصلت الزعماء الوطنيين الجزائريين إلى السلطة لتحقيق مصالح طبقية. كما ناقشت الأزمات السياسية التي تعرضت لها الجزائر بعيد الاستقلال مثل أزمة عام ١٩٦٣، وأزمة عام ١٩٦٥ التي وضعت حداً لحكم الرئيس الجزائري السابق أحمد بن بلة. وقد حاولت المؤلفة أن تضيء مشهد سيطرة الدولة على إدارة العمال للمشاريع الزراعية والصناعية، وأوضاع اتحاد العمال الجزائريين، والمؤسسات الوطنية الجديدة، والقطاع الخاص، والعلاقة بين الطبقة والحزب، والطبقة والبيروقراطية، ومسائل أخرى تتصل بالأزمة الأيديولوجية، أن لم نقل بالفراغ الأيديولوجي في الجزائر المعاصرة. وقصدت بذلك أن تبرر أطروحاتها وافتراضاتها وانطباق مصطلح «الطبقة» على الواقع الجزائري، وصلاحيته كمعيار للسبر والتحليل.

ويمكن الإشارة إلى أن الكتاب لا يخلو من لغة التعميم والاستغراق في نحت العبارات، مما أدى إلى انتشار الابهام في النسيج الفكري للكتاب، وذلك رغم استخدام معطيات المنهج الماركسي، واستغلال الإحصاءات، وتوظيف خبرة المؤلفة الشخصية باعتبارها شغلت عدة مناصب في الدولة الجزائرية. ولغة التعميم هذه رافقها عنصر آخر، وهو حصر البحث في معالجة واستنطاق البنية التحتية في جانبها الزراعي فقط وعلى نحو مغلق، مع إهمال للجوانب الأخرى كالحرف والصناعات البسيطة، باعتبارها مجالاً لبحث جوانب من الحياة والثقافة والدين في الجزائر.

إن تجزيء الكتاب للبنية التحتية وإلغاء بعض عناصرها أدى إلى تشويه المنهج نفسه، وإلى التوصل إلى نتائج أحادية البعد. ومما يعمق المشكل هو إهمال واقع البنية الفوقية وتطوراتها تاريخياً، جنباً إلى جنب مع البنية التحتية في شموليتها. إذا كانت المؤلفة تهدف بذلك إلى تحديد طبيعة الاطروحة لعلاجها، وإن كانت أحادية، فإننا نؤكد أن هذا لا يساهم في تحقيق نتائج يطمئن إليها العقل، لأن المناقشة بهذه الصيغة صارت ميكانيكية بعيدة كل البعد عن المنهج الجدلي نفسه. لم تشخص المؤلفة المحتوى العقائدي والبنية الفكرية لما أسمته بـ «الطبقات»، مع ربط ذلك بالأساس المادي لكل «طبقة»، في حال سلّمنا معها بوجود الطبقات في المجتمع الجزائري، سواء قبل الاستقلال أم بعده. وسنؤجل الحديث عن المرحلة التركية لتعقدها ونبدأ بالمرحلة الفرنسية.

لم يشجع الاستعمار الفرنسي إطلاقاً عملية نشوء الطبقات، حسب تحديدات علمية للطبقة، لأنه يدرك أن نشوء طبقة عمالية مثلاً يفترض رفض هذه الطبقة للملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ويؤدي حتماً إلى بناء أيديولوجية معادية للاستغلال والاستعمار. فالحزب الشيوعي الجزائري لم تكن لديه أيديولوجية اشتراكية علمية، رغم

رفعه لشعار الشيوعية لأسباب كثيرة، يعود بعضها إلى ان اعتناق أغلبية أعضائه للشيوعية لم يكن انخراطاً فلسفياً واعياً، ونتيجة استيعاب تجارب الفكر الاشتراكي في المجال النظري والتطبيقي، وخوض تجربة تجذير هذا الفكر في الجزائر، كما يعود ذلك إلى مجارة الحزب الشيوعي الفرنسي الذي لم يكن، إذ ذاك، يكشف عن مخالفته ضد الجزائر رغم دورانه في مجالين هما: رفض استخدام العنف العسكري، مع الإيمان بأن الجزائر جزء من فرنسا وإن تحررها سيتم في إطار نجاح الكتلة الشيوعية العالمية في المستقبل.

لم يدع الحزب الشيوعي الفرنسي إلى استقلال الجزائر أرضاً وشعباً وثقافة واقتصاداً، مما يجعل دارس نشاطات وأدبيات الحزب الشيوعي الفرنسي يكتشف سيطرة العاطفة الوطنية الضيقة عليه، على حساب الأممية العالمية التقدمية التي تؤمن بتقرير مصير شعوب المستعمرات وحقوقها في الاستقلال، ولعل تنكّر بعض أعضائه البارزين لماضيهم الايديولوجي ومنهم مثلاً «روجيه غارودي»، أحد الأدلة التي تشير إلى ان الفكر الشيوعي عندهم مجرد أداة للمبارزة الفكرية، وليس منهجاً لتغيير بنى الواقع الوطني في الداخل، وتدعيم نضال الشعوب وحقوقها في الاستقلال الثقافي والاقتصادي والسياسي.

تتمثل أزمة الحزب الشيوعي الجزائري، ماضياً وحاضراً، في عدم قدرته على تجنيد الجماهير، لأنه حزب نخبة برجوازية صغيرة يعتقد أعضاؤه بأن النضال ممكن داخل مؤسسات الدولة، من موقع المحافظة على الدولة نفسها وتغيير أسلوب تسييرها فقط، وتعتبر الجماهير الشعبية وسيلة للضغط على السلطة في مناسبات غير معينة لاستدراجها لتقبل ببعض المطالب الظرفية.

إن المؤلف «مغنية الأزرق» لم تدرس ظاهرة انشطار العائلة

الجزائرية واختيار أفراد منها اللجوء إلى ظل جناح المستعمر، مما جعلهم يستفيدون مادياً وثقافياً كحيازة الأراضي الخصبة والمناصب الممتازة في الإدارة والتعليم، وانشطار العائلة الجزائرية أدى بآخرين إلى اختيار التمرّد فالمعارضة ثم الثورة المسلحة. ورافق هذا الانشطار المادي انشطار ثقافي، إذ نجد نخبة استفادت من التعليم الفرنسي وثققت بثقافة فرنسا وصارت فيما بعد عزاباً للغة الفرنسية في الجزائر قبل الاستقلال وبعده، ولا تزال هذه الشريحة الفرنسية تناهض تعريب الإدارة، والمحيط، والمنظومة التربوية، والاعلام، وتتصل بالغرب عن طريق تقليد عاداته في الملابس والمأكول وطرائق الزواج وغيرها، وتحتاج بأن اللغة الفرنسية هي لغة التقدم العلمي التكنولوجي، وأنه لا بديل لها إذا ما أردنا اللحاق بالعصر والمجموعات البشرية المتقدمة. وتؤلب هذه الشريحة بأساليب مباشرة وغير مباشرة، وبدعيم من الخارج، التيار البربري ليطالب بلغته كبديل للغة العربية، باعتبار البربرية لغة «الحق التاريخي»، وهم في العمق لا يعترفون بها لأنهم عملياً لم يقدموا لهذه اللغة شيئاً يذكر، إنما يوظفون هذه الحيلة لعرقة الثقافة العربية والبربرية معاً ونشر الفرنسية.

أما المحور التالي الجدير بالمناقشة وهو مصطلح «الطبقة»، الذي تعتبره المؤلفة معياراً لقياس الخط البياني لنشأة الطبقات في الجزائر. فمفهوم «الطبقة» عند المؤلفة، كما يبدو في كتابها هذا، هو المفهوم الماركسي التقليدي نفسه الذي يركز على العلاقة مع وسائل الانتاج، ووعي المرء لموقعه الطبقي ومصالحه، والتنظيم السياسي لدعم مصالح الطبقة. وتقرر بأن مفهوم الطبقة هذا قابل لتطبيقه على «المجتمعات غير الغربية».

ليس خلافي مع المؤلفة في قيمة المصطلح والمنهج إذا ما وُثّق بكفاءة عالية على واقع تاريخي، أفرز بالفعل مجتمعاتاً طبقياً. لكن وجه

الخلاف يكمن في الواقع نفسه، الذي لم يفرز مجتمعاً طبقياً كما حدّد ويحدّد مواصفاته الفكر الماركسي المتطور. وهكذا يصبح معيار «الطبقة» أو مفهوم «الطبقة» خارج التاريخ، لأن المجتمع المراد مناقشته وفقاً لمقاييس «الطبقة» ليس طبقياً. وهكذا يكون الأمر أميناً للتاريخ، وقابلاً للنقاش في حال استخدام معيار الشريحة الاجتماعية أو المجموعة الاجتماعية الصغيرة. ويكتشف الدارس لبانوراما التاريخ الجزائري أن المحتوى البشري لحزب «نجم شمال إفريقيا»، الذي تكون ونشط في فرنسا بعضوية عمال مغاربة وتونسيين وجزائريين، يمكن أن يخضع لمعيار الطبقة من زاوية تجانس برنامجهم السياسي وأوضاعهم الاقتصادية في ديار الغرب، رغم أن بعض مشاربهم الثقافية والتربوية مختلفة المصادر والمضامين. أما الأحزاب الأخرى التي سبقت الكفاح المسلح، فيمكن اعتبارها مجرد خلايا عمل للدفاع عن الشخصية الوطنية، والمطالبة بالاستقلال، ومعارضة قوانين الاندماج، رغم قبول بعضها بالاندماج ولو مؤقتاً ومرحلياً، كنتكتيك منها لتحقيق أهداف أخرى تتعلق بتجذير عناصر ثقافية ولغوية ودينية لصيانة الشخصية الجزائرية. وتلك الأحزاب في الواقع لا ترقى إلى المفهوم المعاصر للحزب، الذي أصبح يشترط الأيديولوجية الواحدة التي تضبط الاقتصاد والثقافة والتربية والحياة الاجتماعية، وتمارس، بواسطة أعضاء خاضعين لانضباط شديد ونابع من الداخل، العمل في الحياة اليومية لتنمية أيديولوجيتها، والحيلولة دون ممارسات ذهنية وأخلاقية عملية والتي تستهدف التشكيك فيها أو عرقلتها أو إلغائها.

إن مفهوم الشريحة الاجتماعية أكثر صلاحية لسبر تضاريس مكونات المجتمع الجزائري قبل الاستقلال للأسباب التالية:

١ - لأنه لا توجد أيديولوجية علمية أو طوباوية لأي حزب من تلك

الأحزاب كما هو الشأن الآن في البلدان ذات الايديولوجية الاشتراكية العلمية أو الرأسمالية، انما كانت تلك الأحزاب تعتمد على برامج عمل تتصف بالظرفية، وهدفها القريب والبعيد هو الاستقلال، ما عدا التي كانت قابلة بمبدأ الإدماج والحكومة الفيدرالية تحت السيطرة الفرنسية.

٢ - أغلبية أعضاء تلك الأحزاب لا ينتمون إلى ثقافة واحدة، إذ نجد ذوي الثقافة الفرنسية، وذوي الثقافة العربية الاسلامية التقليدية والبربرية. إلى جانب عناصر أمية رأسمالية التجربة المعيشية اليومية لا أكثر ولا أقل، رغم انحدار أغليبتهم من أسر متدينة بالدين الاسلامي، سواء عن طريق الوراثة أم الالتزام الواعي. ولعل خلو التاريخ الجزائري من منظرين وفلاسفة مؤثرين في الحياة السياسية - كما كان الحال في فرنسا، جان جاك روسو، مثلاً - أوضح دليل على صحة هذا التأويل. فالإمام عبد الحميد بن باديس، والأمير عبد القادر هما في الواقع أديبان وعلمان لغويان ومصلحان دينيان، مع فارق بسيط بين الاثنين هو أن الأمير رجل حروب وخطط عسكرية وديبلوماسية، وهما ليسا بفيلسوفين أو منظرين للايديولوجية على الإطلاق.

وهناك محور آخر أثاره الكتاب وهو محور: «البنية الاجتماعية في عهد الأتراك»، والذي ما زال النقاش حوله دائراً بين كتّاب التاريخ الجزائريين. فالمؤلفة مغنية الأزرق تقرر بأن: «الأتراك أقاموا علاقات اقطاعية من نوع خاص مع الجزائريين».

إذ حصروا الحكم بين أيدي الطائفة الانكشارية العسكرية المعروفة بـ «الأوجاك»، وقننوا الملكية في عهدهم حسب الكيفية التالية:

١ - العرش: وهو عبارة عن جزء من أرض القبيلة يعترف به كملكية خاصة ولكنه لا يباع.

٢ - الملك: وهو ملكية خاصة تكتسب بعقد ويمكن بيعها ولكن العرف يمنع ذلك.

٣ - الحبوس: وهو ملكية وهبت لمنظمات دينية أو مؤسسات ثقافية لا تباع.

وهذا التقنين التركي للملكية يبرز القطاع الخاص على انه ليس من خلق الادارة الفرنسية التي وظفته هي أيضاً لاستقطاب عائلات جزائرية إلى صفها من جهة، وكوسيلة لربط الفرنسيين بالأرض حتى تربى فيهم عنصراً مهماً، وهو مزج المشاعر الفرنسية والوجدان الفرنسي بالأرض، من جهة أخرى، مما يضمن الدفاع عنها في حال نشوب حرب مواجهة تستهدف قلعهم وإخراجهم من الجزائر. وتنظر مجموعة المؤرخين الجزائريين إلى هذه المسألة بخلاف نظرة «مغنية الأزرق»، إذ تنفي صفة المستعمر عن الأتراك ومن هؤلاء الدكتور أبو القاسم سعد الله وأحمد توفيق المدني.

وبمقابلهما، هناك مجموعة أخرى تثبت صفة المستعمر على المرحلة التركية، وفي طليعة هؤلاء المؤرخ الطاهر بن عيشة. إلى جانب هذين التيارين، ثمة تيار ينظر إلى المسألة نظرة توفيقية، حيث يرى بأن الأتراك اتصف وجودهم في البداية بصفة المدافعين عن الجزائر ضد الغزوة الاسبانية، ثم سرعان ما أصبحوا يسلكون سلوك المحتل في مجالات الاقتصاد والتنظيم والأمن العسكري، حيث بنوا حكماً مركزياً يمل على محيط المركز كل شيء. فالمثلية المتكررة في هذا الكتاب هي الدوران في داخل المجال الزراعي، لتفسير السيطرة التركية وتحولها إلى طبقة حاكمة وصاحبة الامتيازات والملكيات الخصبة الشاسعة، التي يُسخر لخدمتها فلاحون جزائريون معدمون يدعون بـ «الخماسين» (أي أنهم يأخذون خمس الانتاج الذي قاموا بانتاجه؛ والباقي يذهب إلى الداي والبايات والمقرين من الحكم التركي). فالدوران حول هذه المسألة أمر قابل للمناقشة،

لكن إهمال العناصر الأخرى تشويه للحقيقة التاريخية وللمنهج نفسه، إذ أنه من غير المعقول عزل الثقافة والآداب والأخلاق وأساليب تنظيم الحياة الاجتماعية عن الزراعة وملكية العقارات.

ينظر بعض المؤرخين إلى الحقبة التركية في الجزائر عكس ما كان عليه أمرها في المشرق العربي تماماً، بمعنى أنها لم تدمر البنية الثقافية الجزائرية وثقافة الأتراك اللتين قاسمهما المشترك هو الإسلام. فالوجود التركي لم يشهد مذابح وحروباً، شأن ما حدث في المرحلة الفرنسية التي استهدفت تدمير البنية الكلية للمجتمع الجزائري لاستبدالها ببنى فرنسية كمرحلة تمهيدية، لصياغة شخصية «المستعمر» صياغة فرنسية شكلاً ومحتوى. لكن مصطلح «الطبقة» نفسه قد نجد صعوبة في تطبيقه على هذه المرحلة، إلا إذا طبقناه على «الأقدام السوداء» وبعض العائلات الجزائرية الموالية للاستعمار، والتي كوفئت بأراض ومزارع شاسعة، وصارت تقلد الفرنسيين في كل شيء، رغم أن جوهر ثقافتها جوهر عربي إسلامي بربري، رغم محاولات فرنسا لتشويبه وتجميده. أما باقي الجزائريين فمصطلح «الطبقة» لا ينطبق عليهم. إذ ذاك، رغم تشابه ظروف المعيشة والاضطهاد والمعتقد الديني. فلا يمكن تسمية هذه الوضعية بما قبل الطبقة، لأن وعي هؤلاء إنما كان وعياً بضرورة الاستقلال من السيطرة الأجنبية، ولعل هذا التفسير يستمد مصداقيته من استمرار الثقافة الفرنسية لدى هؤلاء بعد الاستقلال، وتفرغ الكثيرين من الذين كانوا في طليعة الثورة للتجارة والمقاول، والجري وراء المال، وبناء مصانع صغيرة ومتوسطة، جعلتهم يغيرون مواقعهم الاقتصادية «وليس طبقاتهم»، لينتقلوا بسرعة إلى «شرائح» أخرى دون أن يشمل ذلك التغيير حقل الثقافة والبعد الروحي المستقر. هذه الوضعية تفسر الأزمة الفكرية والسياسية الجزائرية.

يستمد كتاب مغنية الأزرق أهميته من القضايا التي يثيرها وليس

من النتائج التي توصل إليها، ويمكن اعتباره مدخلاً لحوار عميق ومسؤول بعيداً عن بعض انعزالية أفكار مغنية الأزرق، التي ترى في الفتح العربي الاسلامي «استعماراً» للجزائر، وتفرض مصطلح «الطبقة» على مجتمع ينطبق عليه اصطلاح «الشريحة الاجتماعية».

المسألة البربرية

محمد حربي

تتأتى أهمية كتابات «محمد حربي» التاريخية من كونها تصدر عن خبرة مباشرة، عاشها المؤلف أيام كان عضواً في حزب الشعب الجزائري، وحزب حركات انتصار الحريات الديمقراطية، وأميناً لرابطة طلاب شمال افريقيا، ومديراً لمكتب وزير القوات المسلحة (١٩٥٩ - ١٩٦٠)، وسفيراً للحكومة المؤقتة في غينيا، وسكرتيراً عاماً لوزارة الخارجية، ثم مستشاراً لرئيس الجمهورية أحمد بن بلة (١٩٦٢ - ١٩٦٤)، هذه الخبرة المباشرة تمنح لكتاباته التاريخية قدراً من المصداقية والموضوعية اللتين لا يمكن من دونهما المساهمة في كتابة تاريخ الثورة التحريرية الجزائرية، لتقديم صورة صادقة للأجيال الجديدة المتعطشة إلى معرفة تاريخ ثورتها بإيجابياتها وسلبيات.

يضطلع هذا الكتاب منذ البداية بمهمة تتبّع الخلافات التي سادت نشاطات الأحزاب السياسية الجزائرية وتياراتها الثقافية والدينية، منذ الثلاثينات من هذا القرن حتى نهاية ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤ عام ١٩٦٢، دون أن يتعلّص من مهمة دراسة واقع ما بعد الاستقلال. تبعاً لذلك، نجد الكتاب يركّز على المحاور التالية:

١ - الأزمة البربرية من عام ١٩٤٥ إلى عام ١٩٤٩، وتطوراتها في

فترة ما بعد الاستقلال.

٢ - مواقف الأحزاب السياسية والجمعيات الثقافية والدينية من انطلاقة ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤.

٣ - تحليل أزمة حرب الخلافة على الحكم مباشرة بعد الاستقلال، ودور هيئة أركان الحرب فيها، ومصير الحكومة المؤقتة.

٤ - تفكيك ونقد بنية المجتمع الجزائري المعاصر.

إن تلخيص ومناقشة كل فصول هذا الكتاب الضخم (٣٦١ صفحة) بكل حيثياته، أمر يتطلب أكثر من وقفة، ويقتضي العودة المباشرة إلى شهادات قدماء المجاهدين الجزائريين التي لم تسجل كلها بعد، ويقتضي كذلك العودة إلى وثائق الثورة التحريرية التي لا يزال أغلبها بين أيدي السلطات الفرنسية. أما النزر القليل الموجود عند بعض قادة الثورة الأحياء. فإن هؤلاء يرون أن المناخ العام لم ينضج بعد لنشره، علماً أن أجهزة الاعلام الرسمية من الصعب تصور اتمامها على نشر تلك الوثائق، لأن بعضها سيمسّ من قريب أو بعيد عناصر موجودة في مواقع المسؤوليات السياسية والتنفيذية.

بناء على ما تقدم، تصبح عملية مناقشة الفصول المركزية من الكتاب أكثر جدوى، نظراً لاستمرارها كحالات سياسية تمارس الضغوط من حين إلى آخر على حاضر الجزائر، وتؤثر على صناعة القرار السياسي وتطبيقاته على واقعها الداخلي، وعلاقاتها بالمحيط الخارجي. مما لا شك فيه، أن القضية البربرية وبنية مجتمع ما بعد الاستقلال الوطني تعد من المحاور الجديرة بالتأمل والنقد، انطلاقاً من الخلفية التاريخية والواقع الجديد، ومروراً بأطروحات «محمد حربي».

نستهل مناقشة الكتاب بسرد عناصر تفكير «محمد حربي» المتعلقة

بالقضية البربرية، التي نأمل ان تجد لنفسها حلولاً وطنية وقومية ديمقراطية.

يعيد «محمد حربي» بدايات نشوء النزعة البربرية في الجزائر إلى فجر الثلاثينات من هذا القرن، مؤكداً بأن «المزاب والقبائل لا يمكن نكران فرادتهما». أما مرجعية شعور البربر بهذه الخصوصية فيرجعه إلى عوامل يشرحها «محمد حربي» كالآتي:

«إن المنطقة الريفية البربرية المتوقعة في موقف دفاعي ومتغلق على ذاته [و] هجرة الكثير من فلاحي وعمّال هذه المنطقة إلى فرنسا، ووجود أدب شفوي شديد الحيوية، واعتراف الحزب الشيوعي الجزائري بالفراة البربرية، إضافة إلى الصراعات التي نشبت بين الزعيم «مصالي الحاج» ومنافسيه البربر أثناء الانتخابات منذ عام ١٩٣٦، إلى جانب القرار الصادر من قبل قيادة حزب الشعب الجزائري القاضي بقتل المرشحين البربر».

وهي في مجموعها تشكّل العوامل الأساسية التي أدت إلى بلورة النزعة البربرية في نظر المؤلف «محمد حربي»، وساهمت بالتالي في تضخيم شعور البربر بخصوصيتهم التي انقلبت بعد الاستقلال إلى حركة سياسية تلبس قناع الثقافة.

في الصفحتين ١٦٣ و١٦٤، نجد المؤلف يتحدث عن دور فرنسا في نشوء هذه النزعة بإيجاز ملحوظ، ثم لا يلبث ان يجهر بأسبقية النزعة البربرية على الاحتلال الفرنسي، مبرزاً أن:

«التعارض موجود حقاً بين البربر والعرب [وهو] معطى حقيقي للحياة السياسية والاجتماعية والثقافية الجزائرية».

ولكي يضعف من حدة استخدام مصطلح التعارض، لجأ إلى مقارنة وضعية الجزائر بوضعية المجتمع الفرنسي، الذي يتضمن مجموعة من التعارضات اللغوية وتباين الأصول البشرية للشعب الفرنسي كحال سكان «اللزاس» و«البروطون». ويفسر محمد

حربي» مؤتمر الصومام على انه انقلاب قبائلي «بربري»، وبتعبير آخر فهو ينظر إليه على انه جولة من جولات الصراع بين البربر والعرب، وليس نقلة وطنية نوعية في عمر ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤، في صراعها ضد المستعمر الفرنسي كما كانت حقاً.

وفي صفحة ١٨ من الكتاب نفسه، سجّل «حربي» تقدماً في اقتراح حل للقضية ويقول:

«إن العروبة - الاسلام تقدم رؤية توحيدية لواقع متنوع إلى أبعد الحدود».

إن الملاحظة الجديرة بالتسجيل هنا هي، ان «العروبة - الاسلام» ليست مجرد منهج ورؤية مثلما يعتقد «محمد حربي». فالاسلام في الجزائر ليس مجرد طريقة في النظر إلى الحياة والكون، والتعامل معها انما هو جزء لا يتجزأ من الأحاسيس والعادات والأعراف والتقاليد، وبمعنى آخر، فهو النسيج الداخلي للشخصية الوطنية رغم التنوع اللغوي. إن أطروحات «حربي» بخصوص المسألة البربرية تمس قضية تستحق النقاش المسؤول، لجديتها وحضورها في مسار التجربة الجزائرية قبل الاستقلال وبعده. وقبل تحليل آراء «محمد حربي» وتحليل مضمون التيار البربري، نرى لزماً ان نبداً في وضع أرضية نظرية موضوعية تصلح لمعالجة مثل هذه القضايا الحساسة على صعيدي الفكر والممارسة. ومعطيات التاريخ المعاصر تقدم لنا أكثر من نموذج، استطاع بشكل أو بآخر ان يحلّ مشكل التباين اللغوي والعرقي داخل مجتمع واحد. وهكذا نجد امامنا الحل السوفياتي الذي تم على أساس الماركسية اللينينية، والحل الانكليزي الذي هو ثمرة الليبرالية.

هذه النماذج الوجدية لم تلغ الوحدة لديها التباين اللغوي، ولم

تتكرر الاختلاف العرقي في حال وجوده. كما ان الحل لم يؤد إلى إلغاء اللغة المشتركة الأكثر تطوراً وقابلية لمسايرة العصر والمشاركة في ابداع الحضارة. وتجربة «لينين» التي وُحِّدَت عشرات القوميات واللغات، تعني فيما تعني ان الفكر الاشتراكي أفرز اخلاقاً جديدة أدت إلى تجاوز الأنانية، والعزلة، والمنطق الجغرافي، ولون البشرة.

إن هذين النموذجين السابقين يستحقان ان يدرسا كتجارب متميزة ليس لتقليدهما، إنما للاستفادة من الروح التي ساعدتهما على تحقيق النجاحات في حل مشكلة التنوع اللغوي في الجزائر، ولا أقول التباين أو التعارض اللغوي مثلما اصطلاح عليه «محمد حربي». فدراسة قضية التنوع اللغوي في الجزائر لا يمكن عزلها اطلاقاً عن التنوع اللغوي والحضاري في الوطن العربي. وعلى نحو خاص، لا يمكن التحدث عن اللغة البربرية في الجزائر فقط دون تونس والمغرب الأقصى وليبيا، لأن الوجود البربري في هذه البلدان واقع مشترك. ومناقشة المسألة على هذا النحو تخرجنا من اطار التفكير الانعزالي والممارسة العنصرية، إلى مجال البحث الثقافي والحضاري العميقين، بعيداً عن أي منطق عرقي متخلف يتضمن العنصرية والحقد. فمن الجميل ان نمارس البحث في ثقافتنا وأشكالها اللغوية المتنوعة لا لكي نصنع جزءاً، بل لكي نضيف أحاسيس جديدة، ومعاني جديدة إلى حياتنا وعلاقاتنا بالعصر. إن تنشيط البحث اللغوي، مع الأسف، أصبح يستهدف خلق كيانات تطمح إلى تحقيق الانفصال إما السياسي - الجغرافي، أو الحضاري. ولعل نزعة «الزنوجة» في افريقيا أوضح دليل على ذلك. فالزنوجة نزعة عرقية غداها المستعمر، وبالأخص المبشرون الأوروبيون الذين يعملون ليل نهار لزراعة الديانة المسيحية في افريقيا كبديل للديانة الاسلامية فيها. وحصر هؤلاء نشاطهم في محاولة البحث عن صلات الزنوجة بالديانة المسيحية وتناقضها مع الديانة الاسلامية. فالفكرة في الأساس لدى هؤلاء المبشرين ليست

حضارية بل استعمارية، والدليل على ذلك ان الغرب لم يسمح لافريقيا ان تتولى امورها بنفسها طوال مئات السنين.

نعود إلى الجزائر، فنرى ان النقطة المحورية في نقاشنا لآراء «محمد حربي»، تتلخص في ان الأصول العرقية للبربر لم يبت فيها على نحو قاطع حتى وقتنا الحاضر، سواء علم الانثروبولوجيا، أم علم الأحياء، أم علم الأركيولوجيا. وهكذا تظل تقديرات ومحاولات بعض المؤرخين العرب والغربيين مجرد محاولات تعوزها المصادقية العلمية، مما يجعل أغلبها يسقط في عملية البحث عن الواقع داخل الاسطورة. أي اسطورة من الأول على هذا الكوكب؟ أعتقد ان المنهج الحضاري هو أكثر المناهج علمية وملاءمة لدراسة التطور التاريخي الحضاري للشعب الجزائري، وأكثر قدرة على خدمة أغراض الوحدة والبناء والتطور. وأنا أتفق تماماً مع «محمد حربي» بأن «العروبة - الاسلام» تقدم رؤية توحيدية لهذه المسألة، مع التوضيح ان «العروبة - الاسلام»، تعني الحضارة العربية الاسلامية في حوارها الانساني الخلاق مع الحضارات الأخرى في أوروبا وآسيا وافريقيا وغيرها من القارات، ولا تعني «العرقية»، لأن العرقية قيد جديد يهدد المستعمر دائماً للشعوب كي تقيّد خطاها، لتستمرىء الدوران حول نفسها المنغلقة بدلاً من الدوران حول أفق الحضارة الانسانية.

من هذه الزاوية، فإن «العروبة - الاسلام» في الجزائر، مثلاً، لا تعني اهمال او تهميش حقوق البربر اللغوية والثقافية والسياسية والاجتماعية. وان الصيغة التوحيدية تتضح أكثر في بناء تركيبة ثقافية عصرية منفتحة على منجزات المدنية المعاصرة، ومفهوم التركيبية هنا يعني توحيد التنوع وتشجيع نمو قسماته الأكثر تقدماً وانبساطاً، مع ضمان حماية هذا الهدف الكبير من منزلقات انتهازية، تلك التي تركز التعدد اللغوي لخدمة اغراض البحث

عن مكان في السلطة. ففي الساحة الجزائرية توجد مجموعة من التيارات، وكل تيار له قناعاته بهذه المسألة. هناك تيار المعربين، وتيار الفرانكوفونيين، وتيار البربر، وتيار الاخوان.

فتيار المعربين رغم وجود عناصر وطنية بداخله، إلا أن بعض المتزمتين فيه يعادون تعدد المشارب الثقافية بغض النظر عن محتواها، ويعطلون هذا الموقف بأن هذا التعدد سيؤدي إلى بعثرة المواقف السياسية والعقائدية ويعطل حركة تعريب البلاد. وفي الغالب، فإن معظم هؤلاء يحتلون مناصب متميزة في الحزب أو الوسائل الاعلامية، وتوجت معاملتهم للتعدد اللغوي الوطني بجملة من المناوشات والتصرفات غير اللائقة.

وهكذا يقدم لنا تحليل الوضعية بهدوء مجموعة من الأسباب التي شجعت ظهور انعزالية بعض الأجنحة داخل التيار البربري، وتزمت وانغلاق جناح آخر داخل تيار المعربين، وانحراف التيار الفرانكوفوني، وتخلف تيار الاخوان المسلمين وتبعيته للخارج. وهذه الوضعيات لم يحلها «محمد حربي» بالشكل الكافي الذي يعطي صورة للقارئ عن التيارات الثقافية الجزائرية المعاصرة.

في البداية، يليق بنا ان نعترف بأن التناقضات التي حصلت في الثلاثينات والأربعينات هي من افراز عناصر يمكن الاصطلاح عليها بأنها تمثل البرجوازية الصغيرة الرثة، التي انتقلت من الحياة الفلاحية الريفية الصعبة والفقرية إلى المدن الكبرى في الجزائر وفرنسا، حيث وجدت نفسها داخل «برستيج» مختلف، بعدما أصبحوا عمالاً في المصانع، ومصالح الخدمات الاجتماعية، مما غير أوضاعهم الاقتصادية، وغير مشاغلهم الفكرية. فنحن لا نجد صراعاً تاريخياً بين العرب والبربر ممثلاً في جماهير الفلاحين والعمال البسطاء البربر والعرب الذين يشكلون الأغلبية في تلك الفترة وحتى الآن.

وهكذا نجد أن حظ فرنسا في تكريس صورة البربر - العرب لعب دوراً رئيسياً في تنشيط وتطوير الفكرة البربرية السلبية، مما يجعلنا نتأكد بأن تاريخ هذا الصراع داخل الأحزاب قبل الاستقلال، وخارج وداخل حزب جبهة التحرير الوطني، وداخل وخارج التيارات الثقافية والسياسية الأخرى هو تاريخ الاستعمار نفسه. إن «محمد حربي» لم يشر إلى دور فرنسا في تطوير النزعة البربرية إلا في سطر واحد معتبراً إياها قدراً ذاتياً. وموقفه هذا يدعمه ويسبقه موقف كاتب ياسين الروائي الجزائري الشهير، ويدعمه أيضاً الروائي مولود معمري، الذي كرس حياته السياسية والثقافية لخدمة التيار البربري من موقع الجامعة الجزائرية، ومن موقع فرنسا، مع فارق أن «مولود معمري» حاول عملياً تدوين الحروف البربرية، وقام بجمع اشعار الشاعر البربري «سي مهند أو مهند» وترجمها إلى الفرنسية كتكملة للبدايات الأولى التي دشنها الروائي الجزائري «مولود فرعون». إن أطروحات «محمد حربي» لم تجيء من فراغ، إنما هي تفسير مختصر جداً لتراكم من المواقف والممارسات في الماضي والحاضر، لجماعات بعضها انعزالي، وقليلها مهوم بالثقافة الوطنية وتاريخها، وكيفيات تطوير آفاقها.

يحدد «محمد حربي» سبب الصراع الجوهري بأزمة عام ١٩٤٥ التي تحدثنا عنها وعن بعض العناصر الأخرى سابقاً، لكنه لم يحدد القناعات الأيديولوجية وبرامج عمل كل طرف. لأنه من المستبعد أن يصل التناقض إلى الذروة بسبب أن هذا بربري وذاك عربي، وأن يحصر في الفروق اللغوية أو الاعتقاد في تباين الأصول العرقية. إن هذا الجانب من أطروحة محمد حربي غير واضح وغير مدعّم بالشواهد والوثائق المقنعة. أما الأسباب التي غذت هذا الصراع في فترة ما بعد الاستقلال فلم يضمنها «حربي» كما ينبغي، بل مرّ عليها مروراً سريعاً وسطحياً.

إن تطور المشكل في مرحلة الرئيس الراحل «هوارى بومدين»، بعد الهجوم العسكري على تيزي وزو (منطقة البربر) في عهد الرئيس أحمد بن بلة (١٩٦٣) انطلق من الجامعة حيث ولدت أغلبية التيارات السياسية - الدينية - الثقافية الجزائرية كالبربر، والمعربين، والفرانكوفونيين، والاخوان المسلمين، تلك التيارات التي كانت لها امتدادات داخل الإدارات والمؤسسات العمومية المختلفة.

غير أن تطور المشكل بقي يتوازى مع تركيبة الدولة المتكوّنة من البربر والعرب، على نحو يوجي بوحدة القيادة السياسية والاتفاق على تجاوز الهامشيات، إلى أفق بناء أسس الدولة وتغيير الحياة في الريف والمدينة بواسطة تصنيع البلاد، وديمقراطية التعليم، والطب المجاني، والثورة الزراعية. فالرئيس الراحل «بومدين» كان يعتقد أن بناء الأسس المادية وتطبيق برنامج التعليم والطبي وغيرهما كفيل بامتصاص التباينات الايديولوجية واللغوية. لكن هذه الفرضية لم تنجح لأسباب كثيرة منها، أن الاختيار الاشتراكي المقترح عرقلته طموحات الخصوصية الوطنية غير الواضحة، والبيروقراطية الكمبرادورية، وضعف كادرات الحزب، وترك الثقافة من دون أي تطوير أو معالجة حقيقية، وعدم وضوح الايديولوجية التي لم تكن قومية عربية اشتراكية، أو ماركسية لينينية، أو ليبيرالية غربية. ويمكن القول إن الوضعية نفسها لا تزال قائمة في الوقت الحاضر، رغم محاولات السلطة لمعالجة القضية البربرية بأشكال مختلفة، كالاعتراف بالثقافة البربرية في ملف السياسة الثقافية، والميثاق الوطني الجديد، وخطب الرئيس الشاذلي بن جديد.

لكن المشكلة البربرية سوف تبقى مطروحة ما دامت الحياة الاقتصادية متدهورة، وما دامت حرية التعبير غير متوافرة، وما دامت الايديولوجية غامضة، وما دام التفاوت الطبقي قائماً

والمحسوبية تضرب أطنابها. من هذه الزاوية، يمكن القول بأن بروز التيارات السياسية والدينية والثقافية، ومنها التيار البربري، يعود إلى فشل الكثير من المشاريع، وتجميد الوعود، وإعادة القطاع الخاص إلى الحياة الاقتصادية، ليؤثر فيما بعد في الحياة السياسية على نحو شديد أن لم نقل على نحو مطلق. إن استمرار المشكل البربري يعني استمرار عدم تطبيق ايدولوجية ثورية، وقوانين تعامل الجميع على حد سواء. أي انه من الصعب عزل المشكل البربري عن قضايا التنمية الشاملة، وعن حرية التعبير المسؤولة، والارتباط المصيري بالوطن العربي، ولا يمكن فهمه فهماً خلافاً خارج نطاق الوحدة العربية التي تقوم على أساس احترام التنوع اللغوي والوحدة الايدولوجية والاقتصادية والعسكرية.

يرى «محمد حربي» ان اخفاق تجربة التنمية الجزائرية يعود إلى عوامل تتمثل في وجود الجيش على رأس السلطة، وتحكم البيروقراطية في تنفيذ القرارات، وضعف الحزب وتبعيته للحكومة، وشكلية الحركة النقابية، والخلط بين الثقافة والدين، مما أدى إلى التفسير الديني للتاريخ الوطني، وترويض الشباب بالخدمة الوطنية، وترقية الموالين منهم على نحو لا يستحقونه. ويؤكد ان النظام الجزائري ليس اشتراكياً، انما هو نظام بيروقراطي رأسمالي. قد نختلف مع تأويلات «محمد حربي» وقد نتفق مع القليل منها، لكن المشكل لا ينبغي حصره في الحاضر. أعتقد ان انحراف كثيرين من قادة ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر بعد الاستقلال، ودخولهم في صراعات على السلطة من دون تحديد مضمون السلطة نفسها وفلسفتها داخلياً وخارجياً، واستيلاء بعضهم على المتاجر والمعامل الصغيرة، والمزارع التي تركها الفرنسيون واتباعهم من الجزائريين الذين فروا إلى فرنسا الأم، تعدّ من بين الاسباب التي خلقت الوضعية التي أشار إليها «محمد حربي». أما مسألة الثقافة والدين، فمعاملتها ينبغي ان تكون

عقلانية حتى لا نسقط في المراهقة اليسارية.

إن الدين الاسلامي في الجزائر ليس شعارات أو طقوساً وهمية، إنما هو جزء من حضارة الشعب، وجزء من ثقاليده، وفلسفته في الحياة على وجه العموم. وفصل الدين عن الدولة في الجزائر أمر لا يمكن ان يتم بقرار سياسي، مثلما توجي كتابات «محمد حربي». فالجزائر - في اعتقادي - يمكن ان ينطبق عليها قول قائل بأن الاسلام عَرَبِها، أي اعطاها مضموناً حضارياً عربياً اسلامياً محافظاً على تراثها الثقافي الافريقي البربري. من هنا، تتأتى قوة الاسلام في الجزائر واستمراره كمقوم في الحياة الشعبية. فالاتحاد السوفياتي، مثلاً، الذي فصل بين الدين والدولة، أصبح ينظر إلى الدين حالياً نظرة أخرى تتسم بالاحترام وفتح مجال الحرية. أريد ان اقول بأن الدين الاسلامي في الجزائر هو ثقافة وناظم للعلاقات بين الافراد. إذأ، كيف نحل مشكل الدين؟ ان الطريق الحقيقي هو محاربة التيارات التي تستخدم الدين لأغراض شخصية، أو لأغراض لا علاقة لها بالتقدم، تلك التي تحرف الدين الاسلامي عن وجهته الحقيقية، وتفرغه من ثوريته.

في الكتاب اشارة سريعة إلى عدم اشتراكية الجزائر. ويمكن القول عن المجتمع الجزائري بأنه في حالة البحث عن نفسه ايدولوجياً، وتستغل ذلك عناصر من اليمين لتشكك في بعض المكاسب الاجتماعية التي تحققت. لكن هذه المكاسب لا تنسينا القول بأنها نتاج عملية البناء الوطني، وليست نتاج تطبيق الاشتراكية العلمية. إذأ، فإن ما تم من تحويل اجتماعي أو تعليمي أو صناعي لا يتجاوز الاصلاح والترميم، مما أسفر عن اخطاء كثيرة يبدو ان أخطرها يكمن في إعادة القطاع الخاص إلى الحياة الاقتصادية، ومجاراة بعض التيارات التي تشكك في عروبة الجزائر، ومحاولتها لفرض رؤية خاصة للمشكلات العربية كالنظر إلى هذه المنطقة على

أساس جغرافي، وليس على أساس تاريخي حضاري لنا معه أكثر من صلة وصل. تلك هي بعض النقاط التي أثارها هذا الكتاب القيم، الذي حاول أن يساهم في كتابة تاريخ الثورة التحريرية الجزائرية التي لا تزال في خطواتها الأولى.

بين الفكر التقليدي وتقليد الأفكار

لا تزال تفاصيل صورة الثورة الجزائرية، وكذلك واقع المجتمع الجزائري المعاصر بكل جزئياته، غير واضحة المعالم، وذلك بسبب عاملين أساسيين:

يتمثل العامل الأول، في تأجيل كتابة تاريخ ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤ منذ الاستقلال إلى يومنا هذا، رغم وجود محاولات فردية ذات طابع أكاديمي مستغرق في البحث عن المنهج الملائم، أكثر من تقصي الحقائق والوقائع التي يوجد أغلبها في فرنسا، التي رفضت أكثر من مرة تسليمها للجزائريين، كما يوجد بعضها لدى مجاهدين وضباط ومسؤولين أحياء لكنهم لا يستطيعون الإدلاء بها، لأنها تمسّ على نحو سلبي شخصيات لا تزال في القيادة السياسية للبلاد وفي مواقع الحلّ والربط.

قد يقول قائل بأن الندوات التي نظمتها منظمة المجاهدين، لجمع شهادات وآراء المجاهدين الأوائل صيغة تمكّن من كتابة هذا التاريخ، غير أن تلك الندوات اقتصر عملها على حصر المسائل العسكرية كالمعارك والذخيرة وأعداد القتلى، والتذكير بالبيانات السياسية ومواثيق الثورة التحريرية، في حين ظل الجانب الاقتصادي والثقافي والزراعي والخلافات الكبرى تشكل

مجموعها موضوعاً مهماً عن عمد لأنه موضوع شائك ومثير للحساسيات.

أما العامل الثاني، فيبدو في عدم فتح الأبواب لمناقشة تجربة جزائرها بعد الاستقلال مناقشة مسؤولية وصريحة، لغربلتها قصد تعميق الإيجابيات، واستبعاد السلبيات. أدى هذا الوضع، من جهة، إلى إبقاء صورة ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤، وتجربة ما بعد الاستقلال، من جهة ثانية، ضمن إطار مضئب ومغلف بغلاف يجعل المتأمل ينظر إلى الجزائر نظرة رومانسية، أو نظرة الذي لا يعرف شيئاً. إن مناخاً مثل هذا سمح لأقلام غربية أن تدرس الثورة التحريرية، والحالة الراهنة، دراسة يغلب عليها المنهج الانطباعي، وتكرار المعلومات المتداولة، والدوران في فلك العموميات دون الدخول مباشرة إلى تفاصيل القضية وعلى نحو ميداني.

والمناخ نفسه سمح للمعارضة الجزائرية المقيمة في الخارج، أن تلجأ إلى ممارسة كتابات عاطفية يشم من ورائها البحث عن سبل استعادة السلطة، ومن بينها كتاب الرئيس الجزائري السابق أحمد بن بلة: «حديث معرفي شامل»، الذي كان في الواقع مجموعة من أحاديث أجراها معه صحافي عربي ونشرها على صفحات مجلة «الشراع». يتضمن الكتاب سبعة فصول، ممهداً لها بمقدمة وسيرة ثقافية للرئيس السابق أحمد بن بلة. يشتمل الكتاب على محاور: عصر النهضة، الاسلام والنظام العالمي، الحركات الاسلامية، القومية العربية في الفكر والتطبيق، الصيغ العربية للتنمية والتحديث، رؤية إلى السوسيولوجية المعاصرة، مقارنة الثورة الجزائرية والثورة الفلسطينية.

يستمد هذا الكتاب خطورته من كونه كتاباً لرئيس جزائري، نحي عن طريق انقلاب عسكري عام ١٩٦٥، وفي ظروف اتسمت

بالغموض ولأسباب لم توضح بما فيه الكفاية، ما عدا مجموعة من التهم المتبادلة بين الطرفين، تتعلق أصلاً بأسلوب الحكم وليس بمضمونه، أي أن الخلاف بين الطرفين كان تقنياً وليس أيديولوجياً، والدليل على ذلك أن سياسة بومدين لم تغر في جوهر مناهج المنظومة التربوية بكل أصنافها، ولا في محتوى الاعلام الوطني، أو في القوانين المتصلة بالحياة العملية للجماهير. إن الثورة الزراعية والصناعية والثقافية التي رفعت كشعار، لم تتجاوز في الواقع نطاق بناء مؤسسات وهياكل طورت البيروقراطية التي كانت سائدة في عهد «أحمد بن بلة»، وصارت سبباً في عرقلة تطبيق الاشتراكية في الجزائر المعاصرة فيما بعد، فضلاً عن عدم تحديد فلسفة هذه الاشتراكية المراد تطبيقها في المجتمع الجزائري. إن مناقشة كتاب «أحمد بن بلة» ينبغي أن تنطلق من خلفية تاريخية محددة، حتى تكون نتائج المناقشة ذات جدوى.

بادئ ذي بدء، يفصح الكتاب عن رؤية فوضوية انتقائية إلى حد التلفيق. ولا توجد فيه إشارة واضحة إلى نقائص مرحلة أحمد بن بلة وعيوبها وأخطائها، وبالتالي، فنحن لا نجد فيه أثراً للظروف والملازمات التي أوصلته إلى الحكم مباشرة بعد الاستقلال. وحسب وثائق ومعلومات لم تعد سرّاً، فإن الرئيس السابق «أحمد بن بلة» لم يصل إلى الحكم عن طريق استفتاء ديمقراطي، بل بواسطة الجيش الجزائري الذي جاء إلى المنطقة الغربية من الحدود التونسية عن طريق الجنوب الجزائري، والدخول في معركة طاحنة كادت أن تؤدي إلى حرب أهلية شنيعة، لولا حكمة الشعب الجزائري الذي خرج إلى الشوارع صارخاً وبأكياً: «سبع سنين بركات»، أي أن الحرب الجزائرية - الفرنسية التي دامت سبع سنوات لم تندمل جراحها بعد.

ويخلو الكتاب من توضيح الخلافات العقائدية التي نشبت بين

أعضاء القيادة اثناء صياغة مواثيق الثورة، وخصوصاً ميثاق «طرابلس» و «الجزائر»، إضافة إلى خلوه من توضيح خلاف خضير معه ومع باقي أعضاء القيادة السياسية إذ ذاك، بحيث لجأ «خضير» إلى المنفى ومع أموال «الثورة التحريرية» التي هي كنز الجزائر المفقود إلى يومنا هذا.

إن قارئ كتاب: «حديث معرفي شامل»، يخبف فضوله في كشف الحقائق عن مقتل زعماء ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر مثل «عميروش» و «سي الحواس» وغيرهما، من الذين تضاربت حولهم الآراء التي لا تزال معلقة حتى الآن من دون جواب شاف.

ثمة تذكير، من جهة، ببعض المواقف الثورية لشخصيات مثل شكيب ارسلان، وجمال الدين الافغاني، والأمير عبد القادر وغيرهم، ولكنها جاءت ضمن سياق عاطفي موظف لخدمة اغراض خاصة. كما ان التشكيك، من جهة أخرى، في نضال وسلوك الإمام عبد الحميد بن باديس، والشيخ البشير الابراهيمي غير مدعّم بالوثائق التاريخية والشهادات التي يطمئن إليها العقل. إذا كان «أحمد بن بلة» يرى ان عبد الحميد بن باديس وقف ضد استقلال الجزائر عن فرنسا، فهذا الرأي تفنّده وثائق تسلمتها من السيد عبدالرحمن شيبان وزير الشؤون الدينية السابق، توضح انه بارك مع الشيخ البشير الابراهيمي انطلاقة ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤، ولعل نشيده الذي يحفظه كل جزائري عن غيب، أنصع دليل على رفض ابن باديس للادماج وهو: «شعب الجزائر مسلم»، الذي يتضمن هذه الفقرة: «من رام إدماجاً له فقد رام المحال من الطلب». ثم كيف يعقل ان يختلف «أحمد بن بلة» مع منهج عبد الحميد بن باديس والبشير الابراهيمي، ويترك في الوقت نفسه ابن الأخير وهو الدكتور أحمد طالب الابراهيمي في السلطة أيام حكمه هو، ومن ثم يأتي الآن ويقول بأن الدكتور أحمد

طالب الابراهيمى هو عزاب السياسة الجزائرية الحالية، ويرفض وجوده ونفوذه داخل الحكم؟ لست هنا في معرض الدفاع عن تيار جمعية العلماء، إنما أحاول الكشف عن الحقائق من موقع حيادي، وأضع اليد على تناقضات أفكار «أحمد بن بلة».

مسألة الأقليات على سبيل المثال، تبرز في الكتاب من حين إلى آخر لتأخذ حيزاً كبيراً، وموقفه منها أنه مع احترامها واعطائها حقوقها. وهنا نتوقف لنعود إلى التاريخ، فنجد أن البربر في الجزائر حاربهم «أحمد بن بلة» أيام حكمه بالسلاح وقتل الكثيرين منهم، ولولا عوامل خارجية لما توقفت الحرب الأهلية في الجزائر. وبخصوص الحقوق، فإنه لم يصدر قوانين تضمن للبربر حق تطوير لغتهم وإحيائها، خدمة للثقافة الوطنية في تنوعها داخل إطار الوحدة الحضارية والتاريخية والجغرافية والنفسية. إن رؤية «أحمد بن بلة» قد تطورت عما كانت عليه لكنها لم تتطور بشأن هذه المسألة الشائكة، لأن الرؤية العلمية لمسألة الأقليات لا تتم إقليمياً، إنما تتم قومياً ثم تنفتح لتتم عالمياً.

تتردد في الكتاب مقولة: «الناصرية»، بمعنى أن أفكار أحمد بن بلة ذات طابع نصري واستمرار لها، لكن الناصرية ليست مجموعة خطب الزعيم، جمال عبد الناصر، إنما هي مجموعة القيم والممارسات التي حاول تطبيقها في المجتمع المصري وعلى الصعيد القومي. إن جمال عبد الناصر، حسب الميثاق الوطني المصري، يؤكد على «الاشتراكية العلمية»، ونجد «أحمد بن بلة» في كتابه يرفض الاشتراكية والماركسية، كما يرفض إلى جانبها الرأسمالية. ويقترح البديل وهو «التسيير الذاتي»، الذي هو من صميم التجربة الاشتراكية لـ «تيتو» في يوغسلافيا، وفي صفحات أخرى، يقترح «الشورى» كأسلوب للحكم بدلاً من البرلمانية والحكم الجمهوري، أو حكم الطبقات العمالية كما هو الحال في أدبيات وكثير من

تطبيقات بلدان المنظومة الاشتراكية.

بناء على ما سبق، نستشف محاولة توفيقه بين طرحين: طرح الخميني في ايران، وطرح القذافي في ليبيا، مع ملاحظة ان هذا التوفيق فرضته اللعبة السياسية وتحقيق المصالح المادية والتدعيم المعنوي لأحمد بن بلة كزعيم معارضة. إن نظرية الدولة التي حاول عبر كتابه ان يبلورها، أدت إلى المطالبة بتجاوز شكل الدولة، وهذه في الواقع ليست من إبداعه، إنما هي فكرة طرحها (لينين) في كتابه: «الثورة والدولة»، مع فارق ان أطروحة «لينين» تاريخية، وأطروحة «أحمد بن بلة» سياسية مؤقتة شأن أطروحات معمر القذافي وتطبيقاته، التي لم تؤد إلى خلق نموذج جديد ثقافياً وتكنولوجياً وأخلاقياً، بل أدت إلى إفراز مجتمع ذي عقلية استهلاكية وطابع فوضوي في ادارة الشؤون داخلياً وخارجياً، ذلك المجتمع الذي يستنجد بالغاز والبترول في كل لحظة، مما أدى به إلى ان يخسر الكثير من مزايا حتى العهد الملكي: الحرية الفردية النسبية، أخلاق العمل، مثلما أدت أطروحات الخميني الرجعية إلى بناء قواعد للتخلف في ايران، وإلى تدهور الحياة الاقتصادية والحياة الثقافية، بشهادة المراقبين السياسيين والشعب الإيراني نفسه.

يشير هذا الكتاب إلى عدة نقاط في مجال الأدب والفلسفة، فمثلاً يعتبر أحمد بن بلة «شولوخوف قزماً» بالنسبة إلى غوركي. فالمقارنة تاريخياً لا تجوز في هذا المجال. لأن لكل واحد منهما تميزه وخصوصيته في التعبير عن قضايا عصر يختلف عن عصر آخر. ثم ان «شولوخوف» لا يقارن إلا بنفسه، أو تاريخ بلاده، مع تسجيل ملاحظة ان لفظة «قزم» يفضل استبعادها في الكتابة النقدية الرصينة.

هذه مجموعة ملاحظات حول كتاب أثار ويثير عدة مسائل، ربما

نتفق في قليل منها، لكننا نختلف بلا شك في الفرضية والمنهج والغاية.

لقد آن الاوان لمحاورة الموجة الجديدة من الفكر العربي التقليدي المتخفي وراء دعاوى الثورية الزائفة، والذي يصدر عن تقليد أطروحات ومشاريع أنظمة أثبتت فشلها، مثل أطروحات الخميني والقذافي ومشاريعهما وممارستهما في الداخل والخارج. أما أطروحة السلفية والمعاصرة التي ناقشها عبر الكتاب، فإنها تنطوي على مزالق كثيرة تتصل باستخدام المصطلح، وتحتاج إلى دراسة منفصلة.

الموقف من العروبة والاسلام

أعتقد أن كتاب: «رأيهم في الاسلام» الذي يضم أربعاً وعشرين مقابلة - أجراها كل من لوك باربولسكو وفيليب كاردينال، مع أربعة وعشرين كاتباً عربياً منهم أربعة كتّاب جزائريين - يطرح من جديد قضية الاصالة والمعاصرة وموقع العروبة والاسلام منهما، ولذلك، فإنه جدير بالتحليل والمناقشة. وفي هذا المقال سأكتفي بالتعليق على آراء الكتّاب الجزائريين، تاركاً آراء الكتّاب الآخرين جانباً، وذلك لأنني أحد أفراد المجتمع الجزائري، وأزعم أنني أكثر فهماً له من فهمي للاقطار العربية الأخرى التي ينتمي إليها باقي الكتّاب المشاركين في هذا الكتاب الحيوي. فالكتّاب الجزائريون المشاركون فيه هم: محمد أركون، ورشيد بوجذرة، والطاهر وطّار. وكاتب ياسين. ينتمي الكتّاب الثلاثة: كاتب ياسين، رشيد بوجذرة، محمد أركون إلى فئة الذين يكتبون باللغة الفرنسية من حيث الأصل، وإن حاول رشيد بوجذرة في السنوات الأخيرة أن يزاوج بين الكتابة الروائية باللغة العربية واللغة الفرنسية، أما الكاتب الطاهر وطّار فهو يكتب باللغة العربية فقط.

تدور إجابات هؤلاء الكتّاب حول الأسئلة التالية: هل يحافظ الاسلام حتى يومنا هذا على دعوته الشاملة؟ هل يمكن لدولة

عصرية اعتماد الاسلام كنظام حكم؟ هل ان النظام الاسلامي للحكم مرحلة حتمية على الشعوب العربية ان تمرّ بها في معرض تطورها؟ من هو العدو الأول للاسلام حالياً؟

الميزة الأولى التي تتحلّى بها أجوبتهم هي الصراحة والوضوح في الموقف، اللذان قلّ أن نجدهما في المناقشات المنصبة حول «العروبة والاسلام» في الوقت الحاضر بالجزائر، وقد يعود سبب ذلك إلى أن المقابلات أجريت من طرف أوروبيين، ونُشرت خارج الجزائر، حيث لا تُفرض الرقابة الاعلامية على الآراء التي تتناقض مع اطروحات السلطة السياسية الحاكمة. يسجل محمد أركون بأن:

«استراتيجية القادة ممثلي الشعب، انما تصبو للسلطة مزودة بالدين سلاحاً بين غيره من الاسلحة الفتاكة».

ويرى أن:

«الدين يشكل الفسحة الوحيدة المتبقية لحرية الرأي، والرؤى الدينية ضرورية لتفجير الهامات [صفحة ١٤٨]».

وفي الوقت نفسه يقدم نقداً للدعوات الدينية باعتبار أن:

«هؤلاء الذين يرغبون في العودة إلى الاسلام الاصلي، يجهلون كلياً حقيقة الفكر الاسلامي الكلاسيكي».

هنا، نستنتج بأن محمد أركون يعتبر «الدين» الذي تستخدمه السلطة سلاحاً فتاكاً، أي سلاحاً سلبياً مخدراً. بمعنى أن السلطة الحاكمة ليست لها علاقة بجوهر الدين وقيمه الايجابية. غير انه لم يسمّ لنا القيم الدينية السلبية التي توظفها السلطة لتحقيق استراتيجيتها. ومن هنا، نجده يتعاطف مع الجماعات الاصولية في الجزائر، تلك التي تحاول أن «تفجر الهامات» حسب تعبيره عن طريق «الدين». طالما أن:

«انتقاد الوضع السياسي أمر لا يمكن الإقدام عليه في الظروف الحاضرة
إلاّ بمعرض الخطب الدينية [صفحة ١٤٨]».

ومما لا شك فيه، ان الفصل الذي يقترحه محمد أركون بين «الدين»
والوضع السياسي هو فصل تعسفي، لأن الدين في الجزائر وفي عدد
كبير من الأقطار العربية جزء عضوي من الوضع السياسي الكلي.
فحوادث التمرد في الجزائر لا تستهدف فقط حماية محتوى العقيدة
الدينية. إنما تهدف إلى الاستيلاء على السلطة السياسية لتحقيق
برنامجها العام، الذي يمسّ كل بني المجتمع المادية والأخلاقية
والثقافية. إن ما يسميه بـ «الفسحة الوحيدة المتبقية لحرية
الرأي»، يمكن فهمه على أساس ان تحركات «الاخوان المسلمين» في
الجزائر هي الطريق السليم لتكريس حرية الرأي، إذ ان هذه
التحركات التي وظفت كلاً من النقد، والتظاهرات، والسلاح فيما
بعد، لم تستطع ان توفر «فسحة الحرية» التي يتحدث عنها محمد
أركون، إنما كرّست الصراع، والعنف المادي والمعنوي، كاللجوء إلى
محاكمات المتمردين في محكمة أمن الدولة، ووضع المشتبه فيهم
داخل السجون. إن الوقائع تؤكد ان تمردات الجماعات الأصولية
أفرزت ديكتاتورية الطرفين. مما جمّد الحوار، لأن السلطة ترى انها
مهدة بالاقصاء عن الحكم، وان الجماعات الأصولية ترى ان
مصير ايدولوجيتها مرهون بالاستيلاء على الحكم.

هنالك نقطة أخرى في مقابلة محمد أركون تتعلق بالمسألة اللغوية
في الجزائر، حيث يبدي محمد أركون تخوفه من الأسلوب المتبع في
التعريب:

«غير ان اللغة الواحدة التي تفرضها هذه العودة يعني هنا استعادة
خصائص الشخصية الوطنية عن طريق العودة إلى العربية كلفة
أصلية»، تستتبع انغلاقاً متزايداً حيال اللغات الأجنبية وعلى ما
تنطوي عليه من حضارات [صفحة ١٤٧]».

ويوضح تخوفه كالآتي :

«فهذه العقائدية، النازعة للعودة إلى الشخصية الوطنية، تؤدي إلى التخلّف والعودة إلى الوراء، فيتعذر توفر بديل لمثقفي جيل أحمد أمين ومطه حسين [صفحة ١٤٧]».

نفهم من أطروحات محمد أركون، بأن ازدهار الاسلام مرتبط باللغات الحية وفتح المجال لها وجهاً لوجه مع اللغة العربية، وبالتعمّق في الفكر الاسلامي الكلاسيكي. ويبدو واضحاً أن أركون يتحدث وكان الجزائر تتمتع باستقلالية ثقافية، وأن اللغة العربية فيها متجذّرة ومتغلّغة في الذاتية الجماعية كلفة عمل وتفكير وتواصل اجتماعي. إن معرفة الجزائر تتلخص في عملية بناء الهوية، واللغة جزء عضوي فعّال ومصيري فيها، إذ من غير المعقول أن نتحدث عن ضرورة العمل بمختلف اللغات على نحو متوازن، واللغة العربية لم تقم بعد على رجليها في البلاد على النحو المطلوب، وسوف نتأكد من ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار حجم الأمية في البلاد، إذ أن ٧٠٪ من الشعب لا يقرأ ولا يكتب، ناهيك عن الأمية الفكرية والعلمية والفنية التي تلقي بثقلها على المواطنين، وإذا أخذنا كذلك بعين الاعتبار التالوث اللغوي القائم داخل البلاد: (عربية - فرنسية - بربرية). فمشكلة الازدواج اللغوي، طرحت منذ سنوات طويلة كمائق يحول دون التنمية، ودون صياغة «الهوية الوطنية» التي تعرّضت لتفكيك وتشويه، بحكم توالي حكم الاستعمار على البلاد وذلك منذ قرون، كما طرحت حديثاً قضية «اللغة البربرية» باعتبارها اللغة التاريخية للبلاد، حيث انها كانت لغة المواطنين قبل الرومان والفندال والبيزنطيين والفتح العربي الاسلامي.

اتفق مع أركون بأن اللغات الأجنبية عوامل مساعدة وضرورية لاستيعاب الحضارة العالمية القديمة والمعاصرة، ولكنها لا يمكن أن

تكون بديلاً للغة الوطنية، أو أن تقوم بوظيفتها. ينبغي أن نكون صريحين مع انفسنا، وذلك بطرح هذا السؤال: هل اللغة العربية لغة دخيلة على الجزائر شأن لغات الرومان والأتراك والفرنسيين، وأن اللغة البربرية هي اللغة الوطنية؟ تاريخياً يدرك الكل بأن «البربرية» كانت اللغة الشفوية لهذا البلد، وهي لم ترتق لتُدوّن. إنما بقيت لغة التخاطب والفلكلور والفنون الشعبية في مرحلتها التبسيطية، ان لم نقل البدائية، وقد ساهم كل من العنصر الذاتي المتعلق بهذه اللغة ومتكلميها، وتوالي الاستعمار على ابقائها على حالها كلفة شفوية، تنقل من جيل إلى جيل عن طريق العائلة كمؤسسة ثقافية ولغوية، وليس عن طريق المدرسة والجامعة.

إن مراعاة هذا المعطى التاريخي أمر مهم جداً لدراسة المشكل اللغوي في الجزائر المعاصرة دراسة علمية، لتجاوز الاطروحات العرقية والسلالية التي من الصعب جداً، ان لم نقل من المستحيل، ان تقدم نتائج علمية ايجابية تساهم في بناء هرم الشخصية الوطنية المنفتحة. أعتقد انه كان من المفضل لو ناقش أركان الكيفية التي تمكّن من تطوير اللغة العربية لتكون اللغة الوطنية، التي تمكّنا من المشاركة في الحضارة المعاصرة. وكذا الأساليب الديمقراطية التي تمكّن اللغة البربرية من مغادرة «المرحلة الشفوية» إلى مرحلة التدوين. وإضافة إلى ذلك فإن النقاش الحقيقي كان من المنتظر ان ينصبّ على إشكالية الابداع الحضاري - التقني نفسها.

إن الشعب الياباني أبدع في الآداب والفنون والتكنولوجيا بلغته، إذ لم تعلّمه الحروب التي خاضها السقوط في فخ الانبهار باللغات الأجنبية، كحل قدري لمشكلاته الثقافية والتكنولوجية، إنما علّمته درساً جوهرياً، وهو بعث ما في «ذاته» من قوى إبداع وتطور. كلنا يعلم أن مئات المثقفين في الجزائر يتقنون الفرنسية، إلى جانب

بعض اللغات الأخرى كالانكليزية، والروسية، والاطالية، ولكن هذه المئات لم تبدع في التكنولوجيا، ونادراً ما نجد لها إضافات جذرية وفارقة في المجالات الحضارية الأخرى، إذ لم يزل «النقل» ومحاولة فهم وتركيب منجزات الحضارة الغربية همين أساسيين ومركزي تصريف الطاقة. فالقضية ينبغي أن تطرح على هذا المستوى، أي بمعالجة الخلل المترسب في الذات الفردية والتاريخية، ذلك الخلل الذي يعطل روح الإبداع والثورة في مجتمعاتنا التي تتألم كثيراً وتحلم قليلاً، وتعمل أقل فأقل. والسؤال الصريح الآخر الذي ينبغي أن نطرحه على أنفسنا هو: هل الدين بصفة عامة والدين الإسلامي تحديداً عائق يكرس التخلف؟

نطرح هذا السؤال لأن الدولة الجزائرية تعتبر الدين الإسلامي مقوماً أساسياً من مقومات الشخصية الجزائرية، وبالمقابل، نجد تيار الاخوان المسلمين يقول بأن هذا الدين الذي تتبناه الدولة لا علاقة له بالإسلام عملياً. وهكذا يؤكد المشهد العام بأن في الجزائر مفاهيم متعددة للإسلام مثل مفهوم الدولة الحاكمة، ومفهوم تيار الاخوان المسلمين، ومفهوم الفئات الشعبية المحكومة التي تؤمن بأن الإسلام هو دين العدالة والحرية والعمل، حيث نجد التيار اليساري الداعي إلى الاشتراكية يشارك تلك الفئات الشعبية مفاهيمها، مع تحفظه بأن الفئات الشعبية نفسها لم تتخلص بعد وبشكل حاسم من الأوهام، والميتافيزيقا، والشعوذة، والخرافة.

لم يحدثنا محمد أركون عن العلاقات المتبادلة في عصرنا بين الدين الإسلامي، والاقتصاد، والعلوم البيولوجية، والتكنولوجيا، ولم يحلل مستوى حضور الدين الإسلامي كقوانين ضابطة للعائلة، والمعاملات التجارية، وغيرها من المسائل التي تمس الحياة اليومية وتؤثر فيها. إذا عدنا إلى التاريخ الإسلامي، وجدنا أن ازدهار الحياة الفكرية والفلسفية والأدبية والعلمية تمت تحت راية

الإسلام، عندما كانت حرية التعبير هي السلطة الحاكمة، وتجمد الاجتهاد والإبداع، عندما استبدلت سلطة حرية التعبير، كما كانت تمارسها الفرق الدينية والجماهير الشعبية، بسلطة رأي الحاكم، الذي اعتبر نفسه حجة الحجج وظل الله على الأرض. أما ما تبقى من الآراء والاجتهادات فهي تشكيك في حكمه وعلمه. فمشكلة التقدم والتطور والابداع لا يحلها العداء للدين بمحتواه التقدمي، إنما تحلها الديمقراطية والحرية.

يلاحظ رشيد بوجذرة بأن:

«للأصولية الدينية في الجزائر أسس طبقية، دون ريب، وروادها في هذا البلد من كبار الرأسماليين، أصحاب الملايين، يسيطرون على أذهان فئة من الشعب، فقيرة، ويتلاعبون بعواطفها. [صفحة ١٩٦٦].»

في رأي «بوجذرة» هذا كثير من المغالطات. فإطلاق مفهوم «الطبقة» على الأصولية الدينية الجزائرية عملية متعسفة، لأن الشريحة المتدينة بالدين الإسلامي في الجزائر يعد أغلبها من شرائح الفقراء ومتوسطي الحال، أما العناصر البشرية المتبقية من «الأصولية الدينية»، فإنها لا تكون «طبقة» كما حددتها الفلسفة الماركسية، أو حددتها المجتمعات الرأسمالية في أوروبا الغربية. لذا، كان من الأصح لو أطلق عليها بوجذرة مفهوم «الفئة» أو «الشريحة» بدلاً من «الطبقة»، ثم ان بوجذرة لم يشر إلى الطابع الجديد الذي طبعت به ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر الإسلام في الجزائر، إذ أعطت له محتوى تقدماً، وذلك بربطه بالجهاد الجماعي ضد المحتل، وخروج المرأة لتشارك في عملية التحرير، فضلاً عن التضامن المادي بين الجماهير التي التزمت بخط الثورة التحريرية. إنه من الموضوعي دراسة التأثير المتبادل بين الثورة التحريرية عام ١٩٥٤، وبين الدين الإسلامي.

يعلن رشيد بوجذرة بأننا:

«نجد نزعة أصولية، تتمتع بشعبية متزايدة، على الطريقة الخمينية، تقول بالعدالة الاجتماعية، فهي في الواقع اشتراكية وتقترب لحد ما من الشيوعية إلى جانب تحليلها بأبعاد دينية إلهية. [صفحة ١٩٦٧]».

أعتقد أن أطروحة «بوجذرة» القائلة بأن «الطريقة» الخمينية تقول بالعدالة الاجتماعية، ويشخصها على أنها في «الواقع اشتراكية وتقترب لحد ما من الشيوعية»، لا توجد لها مصداقية في الواقع الإيراني نفسه، أو في واقع التيارات الإسلامية التي تستلهم أطروحات الخميني. وباختصار، فإن «الخمينية» ضربة تاريخية ضد الاشتراكية والأفكار والأخلاقيات التقدمية. ولذلك، فإن البرنامج السياسي للفئات القريبة من هذا الفكر في الجزائر، يرفض عدداً من الممارسات التي هي من صميم الاشتراكية، ولعل برنامجهم الذي قدمه السيد «عباس مدني» أثناء تظاهراتهم السلمية التي تمت منذ ثلاث سنوات تقريباً بساحة أول مايو (أيار) في الجزائر العاصمة، يفصح تمام الإفصاح عن الموقف المضاد من الاشتراكية وحرية المرأة، وانطلاقاً من ذلك نؤكد، أن التيارات التي تشكل فروعاً للخمينية هي العدو الأول للتقدم والاشتراكية، وهي بفعلها هذا تريد أن تعيدنا إلى ظلامية العصور المتخلفة التي ثار ضدها جوهر الإسلام الحقيقي.

يقترح «رشيد بوجذرة» الحكم العلماني كنظام للدولة الجزائرية، ويؤكد «أن الدولة عندنا علمانية أصلاً». وفي هذا الرأي غموض، لأن الدولة الجزائرية لم تفصل بعد الدين عن الحكم، إذ يصرح الميثاق الوطني بأن «الإسلام دين الدولة». وفي نطاق الممارسة التطبيقية، نجد الدولة تحتفظ بوزارة الشؤون الدينية ووزارة العدل، كامتداد لها، فضلاً عن إلزام تلاميذ المدارس بدراسة الدين

كمادة أساسية يمتحنون فيها، وإلى جانب كل ذلك، فإن الدولة تملك مديريات دينية على مستوى الولايات، وممثلين رسميين في الدوائر والبلديات. تأسيساً على ذلك نقول، بأن الدولة الجزائرية ليست علمانية، وليست اشتراكية وليست دينية، إنما هي مزيج من عناصر متناقضة يمت بعضها إلى الاشتراكية وبعضها إلى الليبرالية، وبعضها إلى الاقطاعية وبعضها إلى الدين، إنها «موزاييك». فالدولة الجزائرية، مثلاً، قبلت رسمياً بانتشار المواخير في كبريات المدن. والدعارة تتناقض مع الإسلام أولاً، ومع الاشتراكية ثانياً، لأنها إفران طبيعي لمجتمع قائم على الاستغلال.

في معرض مناقشة بوجذرة لمضمون الأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية يقول:

«عند قراءتي، في سن الخامسة عشرة للأدب الجزائري باللغة الفرنسية صعقت بتأخره مبنى ومعنى، فما زلنا في أجواء البؤس التي وصفها نجيب محفوظ ومحمد الديب، ولم يقلع أدباؤنا الجدد في التملص منها، أما أنا فمנסلخ عنها، هذا ولكوني من سكان المدن ولم أزر الريف إلا كسائح [صفحة ١٧٠]».

إن الكتابة عن البؤس في نظر بوجذرة نقيصة وعيب. لكن المسألة تتعدى هذا التقييم التبسيطي، فالأديب يولد في المجتمع ويعيش فيه، ولا يقدر أن يبدع خارج قوانين تاريخ هذا المجتمع. فإذا كان البؤس صفة هذا المجتمع، فكيف يمكن للأديب أن يتملص منه؟ فالمجتمع الجزائري قبل الثورة التحريرية وخلالها وبعدها لا يزال متخلفاً، ويمكن ملاحظة مظاهر البؤس المادي والمعنوي بسهولة، فعكس صورة هذا البؤس ينم عن صدق التجربة الأدبية وليس العكس. فإذا اشترك مجتمع نجيب محفوظ «مصر»، ومجتمع محمد الديب «الجزائر» في البؤس والتخلف، وقام كل منهما بعكس ذلك في الرواية والقصة القصيرة لالتأييد التخلف والبؤس، إنما لتجاوزهما

والقضاء على أسبابهما، فذلك ليس في اعتقادي تقصيراً من الأديب نفسه، إنما هو صدق مع التاريخ والذات. ثم ما ذنب هؤلاء إذا صوروهم معاناة الريف وبوجذرة لم يتمكن لأنه ليس ريفياً؟
أما الطاهر وطّار فيعلن في مقابلاته:

«لم أرفع السيف بوجه الدين، إذ وجهت سلاحه ضد الرأسمالية والطبقية، ومن المؤسف حقاً أن نرى رجال الدين في كل العصور يدعمون الطبقة العاتية المستغلة».

يسقط الطاهر وطّار في التعميم والاطلاقية، إذ إن رجال الدين في كل العصور لم يدعموا كلهم الطبقة العاتية المستغلة. لم يدعم الرسول محمد (ص) الطبقة المستغلة، ولم يفعل ذلك المسيح أيضاً. وإذا جئنا إلى التاريخ الإسلامي، لوجدنا شخصيات دينية وقفت دائماً إلى جانب الفقراء والعبيد والمرأة: عمر بن الخطاب، ابن باديس، أبوذر الغفاري، وغيرهم. لذلك، ينبغي استخدام النسبية للتمييز بين رجال الدين الذين يستغلون الدين لمصالحهم المادية الشخصية، وبين رجال الدين الذين وظفوا الدين لتحرير مجتمعاتهم من العبودية والفقر والاستعمار. وهو رغم تقييده لدور رجال الدين السلبي فهو لا يرى:

«خطراً في توجهات اليمين العقائدي، إنما استشف خطراً محدقاً في الانفتاح الاقتصادي على الطريقة الأميركية التي ولجت مجتمعنا، المشوبة ببعض المبادئ الاشتراكية».

وفي الوقت نفسه، يؤكد الطاهر وطّار بأن:

«المجتمع غريب عن مؤسسات السلطة رغم أن القيمين عليها من أفراد هذا المجتمع ويمثلونه، والمتفقون غرباء عن بعضهم البعض وجميعهم أجزاء من كل، فلا يجدون سبيلاً للتكامل والتعاقد فيما بينهم. إذاً تلزم الجراة لإدانة الاستغلال علناً، فجدد لون الاستعمار هذا ليس بغريب عن مجتمعاتنا [صفحة ١٨٠]».

فالظاهر وطّار لا يرى الخطر في تيار الاخوان المسلمين، إنما يراه في الشركات متعددة الجنسيات، وفي الطلاق القائم بين المجتمع والسلطة، وتبعثر شمل المثقفين. إن هذه الامراض التي أشار إليها وطّار لم تأت من فراغ، إنما هي نتاج البنية العامة للمجتمع الجزائري التي تحتاج إلى ثورة جذرية تقلب الأوضاع رأساً على عقب، من أجل تأسيس علاقات جديدة وفقاً للأيديولوجية الاشتراكية. ومما لا شك فيه، أن حركة الاخوان المسلمين في الجزائر المتأثرة بأفكار «الخميني»، تمثل تراجعاً عن كثير من الافكار والممارسات التقدمية التي تحققت في بلادنا أثناء الثورة المسلحة وأثناء مرحلة الاستقلال، وخصوصاً عند الشروع في تطبيق الطب المجاني وديمقراطية التعليم، وتأميم الثروات الوطنية، وانتزاع الاملاك الزراعية من القطاع الخاص. فالخطر إذاً منتظر في «توجهات اليمين العقائدي» وفي الشركات متعددة الجنسيات، ومنتظر في غياب حرية التعبير، وهي أخطار متكاملة تتبادل التأثير وتتعاون مجتمعة على تضيق جغرافيا الحرية.

تكتسي مقابلة «كاتب ياسين» أهمية خاصة، أولاً، لأن «ياسين» كاتب مشهور ومؤثر، وثانياً، لأن تصريحاته صريحة في رجعتها ولم يغط وجهه بغربال ما كما كان يفعل. يقول بأن «الإسلام العربي» ليس جزءاً من صميم شخصيتنا، كما أن التعريب في رأيه يشكل «جرحاً دامياً نازقاً» ويوضح رأيه أكثر:

«لدى التوقف عند «العروبة» والتعريب يجب أن نتساءل أولاً عما إذا كنا دوماً عرباً؟ كلا! بكل تأكيد».

ويضيف قائلاً:

«اليوم أكثر من كل يوم يقتضي الحذر من الأوهام والادعاءات العقائدية الدعائية من أجل العروبة، من هنا تمردي على القول بأن الجزائر عربية، كما تمردت سابقاً على اعتبار الجزائر فرنسية».

ويخلص إلى القول بأنه:

«لا وجود لعرق عربي، لذا يجب أن تنفض غبار الغموض، القاتل والمتآتي من تفاعل وتزاوج اللغة والدين: الدين العربي الإسلامي».

ويجهر كاتب ياسين بأنه:

«لقد فرض علينا الإسلام ديناً وذلك في بلد يقول بالإشتراكية نظاماً [صفحة ١٩٤]».

ونتيجة لذلك، فإن كاتب ياسين يرى بأنه:

«لدينا كل الدوافع لمحاربة العروبة الإسلامية لأنها هي التي، مع دخول الإسلام الى الجزائر، قضت على الثقافة واللغة الجزائرتين».

ويعني باللغة، اللغة البربرية.

تلك هي خلاصة مواقف كاتب ياسين من العروبة والإسلام، وهي كما نرى مفرقة في العرقية والعنصرية والاقليمية. فالإسلام والعربية لم يقضيا على الثقافة واللغة البربرية، لأن ما يقارب من عشرة ملايين نسمة من الشعب الجزائري يتحدثون إلى يومنا هذا اللغة البربرية، ويمارسون بها الفنون الشعبية والفولكلور، وطقوس حياتهم اليومية. ثم انه لم يحدثنا التاريخ عن حرب بين اللغة البربرية واللغة العربية حسمت لمصلحة الثانية. فالمشكلة كانت كالاتي، كانت اللغة البربرية عند الفتح العربي الإسلامي شفوية، ولم تكن في مستوى اللغة العربية التي أنتج بها الادب العربي، وأنزل بها القرآن الكريم من بعد على نحو أعطى لهذه اللغة قوة الاعجاز، وجعلها من اللغات العالمية. ومما أثر في نفسية الجزائريين، أن هذه اللغة كانت شكلاً لمضمون الدين الإسلامي الذي انتشر في شمال أفريقيا الذي عرف قساوة الرومان والفندال والبيزنطيين، واضطهادهم النفسي والاقتصادي والثقافي والسياسي إذ ذاك.

إن السؤال الجوهرى الذى يطرح هو: لماذا لم تتغلغل لغة الرومان مثلاً فى المجتمع الجزائرى رغم قوة الحضارة الرومانية وقوة الرومان العسكرية؟ إن القرون العديدة التى بقىها الرومان فى الجزائر لم تنجح فى استمرار لغتهم فى الجزائر، وإننا لا نجد فى العصر الحديث أثراً لهذه اللغة الرومانية لدى الشعب الجزائرى. فما هو سر انتشار اللغة العربية إذاً؟ يعود انتشارها إلى عاملين هما: أولاً، تسامح الدين الإسلامى واختلاف المبشرين به عن المحتلين السابقين للجزائر المتميزين بالعنف والعداوة. وثانياً، ضعف اللغة البربرية باعتبارها لغة شفوية لم تتطور لتصبح لغة تدوين الحضارة والإبداع الفلسفى والفكرى والأدبى. ولذلك، فإن العربية لم تحارب اللغة البربرية، بدليل أن البربرية مستمرة فى المجتمع الجزائرى المعاصر، وإن بقيت شفوية ولم يتم النجاح فى تطويرها والشروع فى تدوين حروفها.

أما مقولة العروبة التى يعادىها كاتب ياسين، فهو يفهمها فهماً عرقياً محضاً، وهو مفهوم متخلف ورجعى. فالعروبة لا تعنى العرب، إنما تعنى الحضارة العربية حيثما وصلت وأثمرت وشاركت فى صياغة الإنسان، ومن بين البلدان التى تعمقت فيها الجزائر. وكيف يقبل كاتب ياسين مفهوم (الأوروبية) التى تؤخذ الألمانى، والفرنسى، والهولندى، والدانماركى، والسويدي، والنرويجى، والتركى، والروسى؟ ثم كيف يقبل كاتب ياسين مفهوم «السوفييتية» التى تؤخذ الأرمينى، والكارغيزى، والطاجيكى، والروسى، والتاتارى، والبليطى، ولا يقبل مفهوم «العروبة» لتؤخذ الجزائرى، والمغربى، والموريتانى، والعراقى، والسودانى، والمصرى؟ إن اختلاف العرق فى الاتحاد السوفييتى واضح، إلى جانب التعدد اللغوى. والأمم نفسه ينطبق على أوروبا. لكن هذه الاختلافات العرقية والتعدد اللغوى لم تصبح عائقاً للوحدة الاقتصادية، أو الأيديولوجية.

إن أطروحة كاتب ياسين لا ينطبق عليها العلم ولا تقبلها الحضارة،

إنما هي ردود فعل غير ناضجة لموقف الدولة من اللغة البربرية، التي نطالب جميعاً أن تتكفل الجهود لتطويرها وإقرار حق تعليمها ومشاركتها في الإبداع الأدبي والفني والعلمي. غير أن المشكلة أن دعاة البربرية أنفسهم لا يعملون لتحقيق نهضة وتطور هذه اللغة، إذ أنه من المفرح أن نسمع أن اللغة البربرية تدرّس رسمياً في جامعات غربية مثل: جامعة لندن في بريطانيا، وجامعة باريس في فرنسا، ولا نجد أثراً لهذه المحاولات العلمية على دعاة البربرية الذين يستخدمونها كسلاح سياسي لتدعيم الفرانكوفونية، أو للوصول إلى السلطة، أو لتبرير موت أدبي غير معن بعد.

عندما أفكر في الثقافة الإنسانية، ثقافة شعب، ثقافة أمة، تبدو في مخيلتي صورة زراعة لحديقة تكبر فيها نباتات صالحة، ونباتات طفيلية، وحديقة تكبر فيها الأشجار المثمرة التي تتطلب الرعاية والتقليم الذكي لتنتج الفواكه. كل منطقة تنتج فواكه تتلاءم مع طبيعة تربة المكان ومع المناخ. هناك مجازفة لإدخال نباتات ونوعيات أجنبية بهدف ضمان العائد العيني، وهذه محاولة لإدخال زراعات جديدة لا تتلاءم مع طبيعة أرض البلد ولا تلبي حاجيات الجماهير. إن المصطلح الذي يوضّح هذه الطريقة الجديدة للعمل هو «استغلال» الأرض وليس الزراعة، لأن استغلال الأرض لا يعني زراعتها أو فلاحتها. توجد مناطق في الأرض صارت جرداء، نظراً لظاهرة الاستغلال السلبي المتعنت الذي لم يأخذ بعين الاعتبار إمكانيات هذه المناطق وقدرتها على الانتاج. أي أن ما تم يعني مجرد تحويلها إلى هدف يستجيب للربح السريع، بعيداً عن اختصاصها الحقيقي وعن مميزات تراثها.

ألا يوجد تشابه حقيقي بين الثقافة بالمعنى الزراعي للكلمة، والثقافة بالمعنى الإنساني؟ مثلاً تستغل الأرض، يستغل الإنسان. بدلاً من أن توضع الثقافة في خدمة الإنسان، يحدث العكس أحياناً

عندما يوضع الإنسان في خدمة الثقافة. انه مصير العربة التي توضع أمام الحصان. كل إنسان، وكل وسط اجتماعي يحمل في جلدته، في قلبه، في عقله، ثقافة تؤدي وظيفة من وظائف محيطه أو عمله، أو نمط من العلاقات التي تكون بمثابة رابط يربطه مع الآخرين. الثقافة لا تأتي من الخارج. من الخارج تأتي الروافد والاثراءات الثقافية لتزرع في الثقافة الأصلية، ثقافة التراث، ومحيط شعب من الشعوب. ان دراما العالم الحديث تتمثل في انتزاع الثقافة من شعب ما، عن طريق الاستئصال الثقافي العميق الذي كان ضحية له ليس الافراد فقط، بل فئات وشرائح اجتماعية كاملة، ومرحلة تاريخية برمتها. وعملية الاستئصال الثقافي هذه تشبه عملية نقل انسان ما إلى كوكب آخر، لا يمت إليه بأي صلة مادية، ولا أي خلفية فكرية، ولا أي روابط عاطفية. وذلك يكرس أكبر بؤس ينتج عن الاجتثاث الثقافي.

إن الغزوات الاستعمارية التي صاحبت الاكتشافات الجغرافية، لم تكن مجرد رحلات استجمام إلى تلك المناطق البعيدة في أفريقيا وأمريكا وأستراليا وغيرها من المناطق، ولم تكن كذلك مجرد عمليات البحث عن لمعان الذهب والفضة، إنما تطلها اجتثاث الثقافات والحضارات. فالصدام الذي حصل بين الغزاة الأوروبيين والهنود الحمر، أدى إلى إبادة العديد من عناصر حضارة الازتك والمايا، إذ وضعت محل لغة هؤلاء لغات أخرى لا تمت إلى الشعب الأصلي بصلة، وكرّست أساليب للعمل والعيش جلبت أصلاً من الغرب.

ان أثر الاستعمار في أفريقيا ليس أثراً مادياً فقط، إنما هو في الجوهر أثر ثقافي روحي، فباسم إبادة البنية التقليدية الزراعية والثقافية، وإدخال تلك البلدان في الحضارة الحديثة، تم كسر الهويات الثقافية ببعدها التاريخي - اللغوي - الديني. ولتحقيق عملية الكسر بسرعة، ترافقت القوة العسكرية مع التبشير الديني،

وتعليم اللغات الأوروبية. أي أن أسلوب تحقيق المسخ الثقافي لم يكن عن طريق الحوار، إنما تم أولاً وقبل كل شيء عن طريق ممارسة العنف المادي، أي احتلال الأرض، والسيطرة الكاملة على المصادر الاقتصادية، وتصفية المناطق الصالحة للسكن من المواطنين الأصليين، ثم تلا ذلك تعليم اللغات الأجنبية في مكان اللغات الأصلية، بعد الاعداد النفسي لتقبل هذا الأمر الواقع بطرق متعددة، تزامن فيها الترهيب والترغيب.

إن وصف هؤلاء الغزاة للغات الأصلية بأنها صالحة فقط للفلكلور، ولا يمكن أن ترقى لتصبح أداة للتعبير عن الحضارة الحديثة وانتاجها، كانت الخطوة الأولى للمسح الثقافي والتي يمكن نعتها بلفظة «الاحتقار الثقافي». وتعليم تلك اللغات الأجنبية لم يكن في متناول جميع المواطنين، إنما كان في الاغلب في متناول اتباع الاستعمار. ولعل دراسة نموذج الجزائر أو السنغال أو مدغشقر، تقضي إلى نتائج توضح إلى أي مدى كان الاجتثاث الثقافي عنيفاً ودهيباً. فالنظر إلى الاجتثاث على أساس أنه محاولة لوضع لغة محل لغة أخرى أصلية فيه الكثير من السطحية، لأن الهدف في العمق أكبر من محاربة اللغة بلغة أخرى، إنما الهدف هو إخضاع حضارة لسيطرة حضارة أخرى، بكل جوانبها الاقتصادية والدينية والفكرية ومجالها الجغرافي. فتصفية رجال الدين الإسلامي، والمتقنين، وانتزاع الأراضي الخصبة، وإحراق المعالم الحضارية، وتكريس صورة المستعمر كأبهى صورة بديلة، تؤكد أن الأمر يتعدى فعلاً ميدان الصراع اللغوي.

فالحجاب الذي تتقنع به المرأة في الجزائر، مثلاً في نظر المفكر المارتينيكي صديق الثورة الجزائرية الكبير فرانتز فانون، لا يمت إلى التخلف بصلة، إنما هو وسيلة من وسائل الثورة، سواء عندما يوظف لإخفاء مفاتن الجسد الباهرة حتى لا يقتصب من قبل جنود

المستعمر، أو عندما يوظف لإخفاء الاسلحة التي تهزّب الى الجبال لتوضع بين أيدي الثوار. ان الفرنسيين، إذ ذاك، وجهوا نقداً عنيفاً في ادبياتهم للحجاب، وكانوا يرمون الى إلغاء النموذج الجزائري في اللباس واستبداله بنموذج المرأة الاوروبية. فالاجتثاث الثقافي، اذاً يتعدى اللغة الى عناصر الحضارة والحياة الاجتماعية والاقتصادية والتقاليد. وفرنسا بتوزيعها للاراضي المشاعية في الجزائر على الفرنسيين، دُمّرت النمط الزراعي الوطني القريب من الاشتراكية البدائية، وتدمير هذه البنية الزراعية في النهاية كرس اخلاقاً اقطاعية في البلد، وأنتج رؤية وممارسة ثقافية استغلالية بشعة، إذاً القينا نظرة على الجانب الديني، فنجد ان التبشير المسيحي الذي وطن في بعض المناطق، خصوصاً منطقة القبائل الصغرى والكبرى، والذي كان في البداية مكرساً لتأدية أغراض تعليمية وصحية واجتماعية مهنية حرفية، تحول الى طعم لممارسة التفرقة بين العائلات، إذ حاول التبشير الفرنسي أن يخلق بسرعة البرق عائلات ذات حظوة، وقابلية للتحضر، وعائلات أخرى تم تهميشها بدعوى عدم قابليتها للتحضر، وهكذا ساهم التبشير في خلق الطبقة. والتبشير في جل افريقيا لم يكن مجرد غزوة لغوية دينية لاحلالهما محل اللغات الافريقية والعربية والدين الاسلامي، انما كان هدماً لجميع البنى لتجميد التقدم والحضارة العربية والافريقية. ان الحوار الثقافي الحضاري لا يمكن أن يتم تحت ازيز الطائرات ودوي القنابل، انما يتم عند الاعتراف بحق الغير في الوجود الكامل.

نعود الى مفهوم الثقافة فنقول إنه قبل أن تكون الثقافة الفرنسية، أو الثقافة الاميركية، أو الثقافة الهندية، أو الثقافة العربية، فقد كانت هناك الثقافة الفلاحية، والثقافة العمالية، والثقافة البرجوازية، والثقافة الحضرية... وكل واحدة من هذه الثقافات تحمل لون المنطقة، ولون الارض ولون الشمس، أي الآثار التي

رسمها ونحتها الهواء والريح وتجارب التاريخ ليس فقط على الوجوه، بل في القلب، وفي فكر الأشخاص. هذا الفهم لا يعني أن الثقافات لا تتجانس في بعض المميزات، أو أنه لا ينبغي أن تتبادل التأثير، العكس هو الصحيح. وفي هذا السياق، تطرح قضية اللغة كأساس.

بعض التيارات في الغرب تنظر الى اللغة على أنها وسيلة تشكل ثقافة الأشخاص والفئات الاجتماعية والجهوية، وتسمح بالتالي للثقافة ان تعبر عن نفسها. واستطاع بعض كتاب هذه التيارات القول بأن اللغة لا تشكل الثقافة، بل ان الثقافة هي التي تملك اللغة وتشكلها وتعيد صياغتها حسب اختيارها، أي ان اللغة بهذا المفهوم مجرد وسيلة تتأقلم وتتلاءم مع حاجاتها التعبيرية والحاجات في ميدان العلاقات والنمو والتجاوز. ويبررون ذلك بقولهم بأن الثقافة هي واقع الشعب، واللغة هي حامل هذا الواقع، أي ان اللغة هي أداة الاتصال تساعد الشعب على وعي واقعه، وتسمح له أن يعبر عن هذا الواقع.

ان مقولة الواقع - اللغة، أو اللغة - الواقع لا تفهم ابداً عن طريق الفصل بينهما أي «الواقع - اللغة»، انما تفهم اثناء الاقرار بالعلاقة المصيرية الموجودة بين اللغة والواقع، أي اللغة كشكل متميز يعبر عن واقع متميز، لا يمكن أن تعبر عنه لغة أخرى بالصدق نفسه، وبالكيفية التي تشعرك بالاصالة والتفرد. وبهذا المفهوم، فإن اللغة ليست فقط وعاء، انما هي صورة خاصة لحضارة معينة، وتنبغي التفرقة بين اللغة كإصطلاح، واللغة كنسيج خاص تلمس من خلاله مضمون حضارة شعب ما، وأخلاقه وطباعه المميزة.

اللغة بهذا المفهوم عامل مرتبط بالعوامل النفسية والبيئية وغيرها من العوامل، التي في تضامنها الخلاق وحركتها التاريخية، تساعد

الانسان على اجتياز حدود ذاكرته ليصل الى وعي عالمي، وتساعد على التعرف على الذات واكتشاف الآخر من أجل تعميق الحوار بين العلاقات الذاتية الداخلية والعالم، كمجال للتأمل والتغيير، ضمن إطار الحوار وليس في ظروف الزجر والسيطرة والانغلاق.

العالم غرف من زجاج

إنها المرة الأولى في تاريخ الجزائر - حسب علمي -
تقوم فيها النساء الجزائريات بالتصدي الجماعي
للمشكلات الثقافية - السياسية - الاجتماعية - الأيديولوجية
بالتحليل والنقد على نحو معلن، رغم أن كتابهن هذا، وإن كان لا
يعكس رأي الأغلبية من المثقفات الجزائريات، خصوصاً وأن
العنصر النسوي المعرب لم يكن له حظ المشاركة في إنجاز هذا
الكتاب. حيث أن آراء المثقفات ذوات التكوين المفرنس كثيراً ما
تُتهم بأنها ذات مرجعية أوروبية، تريد أن تسقط على الواقع
الجزائري المفاهيم الغربية بخصوص حرية المرأة بشكل عام، دون
أن تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات المجتمع الجزائري، وظروفه
التاريخية التي لا تزال تتحكم في بنيته الداخلية. وأعتقد أن هذه
الاتهامات ليست مقبولة مئة بالمئة، لأن المرأة الجزائرية لا تعيش
في جزيرة مغلقة على نفسها. إنما تعيش في وطن مجبر أن يتعامل
مع الثقافات الأجنبية، وأن يختلط بشتى المجتمعات، خصوصاً وأن
وسائل الاعلام الحديثة من صحف وإذاعات وتلفزة، إلى جانب
عامل السياحة تفرض مجتمعة القيام بالمقارنات بين واقع المرأة في
هذا المجتمع وفي ذاك. وهنا نقول، بأن هذا القرن جعل العالم
بمختلف دوله يتحرك في غرف من زجاج يُرى ما بداخلها بسهولة،
ومن الصعب، إن لم نقل من المستحيل إخفاء أي شيء على أحد.

بناء على ذلك، فإن مضمون الحركة النسوية التي شهدتها أوروبا في هذا القرن، جديرة بالتأمل والدراسة للوقوف على سلبياتها وإيجابياتها.

يحاول كتاب: «المرأة الجزائرية» ان يعالج قضية المرأة التابعة والمرأة المستقلة في المجتمع الجزائري المعاصر، بالتركيز على فترة الاستقلال. وهكذا تمت مناقشة موضوعات: العمل النسوي، العمل النسائي في الزراعة، الطالبة الثانوية، حياة المعلمة المهنية والعائلية، السرطان والمرأة، مافعات الحمل، المرأة وحرب التحرير، نساء في المؤسسات، المرأة والمهر، المرأة الهامشية، النساء في المصنع، المرأة في الرواية.

وشاركت في المناقشة كل من: هلين فان قيلد، فاتحة حقيقي، ليلي قريش، كلودين شوليه، يمينة بن ثابت، زينب غيروج، فوزية مجاهد، فاتحة حمري، جميلة عمران، فاطمة الزهرة ساي، شفيقة معروف، كلود طلاحيت، ناديا عيناد ثابت.

قبل عرض بعض آراء المشاركات في الكتاب، سأحاول العودة الى خلفية مهمة، وهي مجموعة الافكار التي حددها الميثاقان الوطنيان بخصوص واقع المرأة الجزائرية وحقوقها الشرعية، الى جانب عرض آراء بعض منظرات الحركة النسوية في الغرب.

يؤكد الميثاق الوطني الاول لعهد هواري بومدين بأن:

«وضع المرأة الذي طالما أضرت به الافكار الاقطاعية والتقاليد المضادة لروح الاسلام التحررية، قد تحسن كثيراً منذ حرب التحرير، بعدما كانت المرأة في المجتمع الجزائري محرومة من حقوقها، تلازم دركاً منحطاً وهي عرضة لسلوك تمييزي لجنسها، حظها الجهل، والأعمال الشاقة باختلاف البيئات التي كانت تعيش فيها».

ويشخص الميثاق المشكلة في أن:

«هناك عدة أعمال من شأنها أن تغير من المحيط الذهني والعربي

السلبى، الذي يمس حقوق المرأة المشروعة كزوجة وكأم - كما يمس أمنها المادى والعنوى - وهكذا، فإنه يجب فيما يخصها، منع المهر الباهظ وإهمال اولادها الصغار من طرف أزواج لا خلق لهم يتركون الزوجات بدون موارد ولا رعاية لأطفالهم. ويجب، كذلك، أن يضع حداً لانتزاع الأطفال، بدون مبرر شرعى من حضانة أمهاتهم وحنانهم، وأن يمنع، علاوة على ذلك الطلاق بدون سبب والذي لا يضمن للزوجة المطلقة أية منحة شرعية، ولا عناية بما تحتاج اليه من أسباب الصحة وغيرها، وأن يضع حداً لأساليب العنف والعدوان التي تتعرض لها النساء، ولاستغلالهن على أيدي فئة من العناصر المضرة بالمجتمع».

غير أن الميثاق الوطنى الأول لا يرى حلاً لمشكلات المرأة خارج إرادتها وسلوكها، طالما أن الدولة «اعترفت بكل حقوقها» و:

«أنها ملتزمة بالنهوض بتربية المرأة الجزائرية. ومصرة على متابعة الجهود في سبيل ترقيتها اللازمة [الصفحتان ١٠٤ - ١٠٥]».

أما الميثاق الوطنى لعهد الشاذلى بن جديد، فإنه أعطى للاتحاد الوطنى للنساء الجزائريات الصلاحية في معالجة مشكلات المرأة مع مطالبته:

«ببذل مجهودات أكبر للاضطلاع بدوره في قيادة المعركة الموجهة لتخليص الذهنية النسائية والذهنية الرجالية، على حد سواء، من رواسب نظرة متخلفة تحقيرية لا تستند الى أساس صحيح من دين أو علم أو أخلاق».

ويستدرك الميثاق قائلاً:

مثل هذه العملية تقتضى تخطيطاً اجتماعياً وثقافياً يتجاوز نطاق الاتحاد الوطنى للنساء الجزائريات [صفحة ٤٥]».

سوف يلاحظ القارئ بأن الميثاقين اتفقا على أن وضعية المرأة الجزائرية ليست إيجابية كلياً، وأن رواسب الأفكار الاقطاعية المتخلفة لا تزال تتحكم في علاقة الرجل مع المرأة. وإن كان الميثاق

الوطني الثاني يحتمل كلاً من الرجل والمرأة معاً مسؤولية التخلص من الذهنية المتخلفة، بما يعني ان المرأة الجزائرية نفسها لم تتحرر داخلياً شأنها شأن الرجل، وهذا يبرز ان مشكلة الذهنية المتخلفة الرجعية صفة اجتماعية عامة، متغلغلة في بنية المجتمع الجزائري ككل، وليست صفة خاصة بجنس الرجال الجزائريين فقط.

كان لابد من العودة الى هذه الخلفية، لأن كتاب: «المرأة الجزائرية» صدر في فترة ما بين الميثاقين. أما الخلفية الثانية التي تتعلق بالحركة النسوية في الغرب، فإن الكاتبة «جوديث باروديك» تلخصها بشكل رمزي في إحدى فقرات كتابها: «نساء في مرحلة انتقالية»، حيث تقول:

«لي صديق مطلق عمره ٥٠ سنة. كان قلقاً. التقى بامرأة مطلقة عمرها ٣٥ سنة، وبدا واضحاً انهما انسجما بسرعة. رقصا بهدوء. علقا معطفيهما. ثم قالت له: «اريدك ان تفهم بأنني لم ادعك الى هنا من أجل ممارسة الجنس»، فقابل موقفها بالغضب وهم خارجاً. وفي الساعة الثالثة صباحاً، كلمته بالهاتف واخبرته بأنه كان قاسياً معها وازافت قائلة: «انا لا اتعاطى الجنس إنما امارس الحب».

وفي صفحة ١٤ من الكتاب نفسه توضّح المؤلفة جوديث باروديك بأن:

«الحركة النسوية تبدو بأنها تخيف الرجال، واكثر من ذلك تجبرهم ان يتقاسموا معهن قوتهم التقليدي وامتيازاتهم».

نستنتج مما تقدم، بأن الحركة النسوية التي عرفت اوروبا في الستينيات، استهدفت تحطيم الهيمنة الرجالية في العمل وفي العلاقات العاطفية. لكن نتائج تلك الحركة رغم تقدميتها أسفرت عن مشاهد غاية في التعقيد والسلبية، بحيث أن التحرر الاقتصادي للمرأة الأوروبية تلتها الحرية الجنسية الفوضوية الى

حد بعيد، أدت في كثير من الأحيان الى السقوط في فخ تعدد العلاقات الجنسية في آن واحد. الأمر الذي حطّم العائلة وشتمتها. ولعل متأمل الواقع الاجتماعي الاوروبي الحالي يجد فيه تراجعاً ملحوظاً عن تلك الحرية الجنسية الفوضوية التي كان يتصور أنها المنقذ من الضلال والجنة الموعود بها. وفي النهاية، أثبت العلم أن التعدد الجنسي المتزامن أقرز، ولا يزال، أمراضاً فتاكاً كالإيدز والسرطان وغيرهما، فضلاً عن الأمراض النفسية الصعبة الشفاء، التي تحوّل حياة الفرد الى جحيم.

إن عبارة الكاتبة جوديث باروديك: «أنا لا أتعاطى الجنس. إنما أمارس الحب»، تؤكد أن تحولاً ما حدث في ذهنية القائمات بالحركة النسوية في فترة الستينات، وتشير الى أن البديل يكمن في الاختيار الحر المبني على قناعة الزوجة أو الزوج. وهنا يجدر تسجيل نقطة مهمة وهي، أن محاولة تحطيم شكل العائلة التقليدية من طرف الحركة النسوية في أوروبا ليس بشيء جديد، إذ استخلص «إنغلز» في كتابه: «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة»، بأن الزواج الجماعي قد عرفته المجتمعات القديمة، عندما كان الولد يحمل لقب أمه لعدم التمكن من تمييز الأب الحقيقي للابن. وأورد أمثلة كثيرة اقتبسها من كتابات الباحث الأميركي لويس مورغان، التي تعد من أخصب البحوث التي ترصد أشكال العائلة في الأزمنة القديمة.

وفي كتاب «إنغلز» المذكور، إشارة الى استمرار هذا الشكل من الزواج الجماعي في الجزائر حتى نهايات القرن التاسع عشر:

«ولقد أشار نيارخ في عصر الاسكندر الكبير الى وجود مشاعية بيتية في الهند تقوم على اساس المشاركة في حراثة الأرض، وهذه المشاعية لا تزال موجودة الآن في المكان ذاته، أي البنجاب وفي عموم القسم الشمالي الغربي من البلد. واستطاع كوفاليفسكي نفسه إثبات وجودها في القفقاس. في الجزائر لا تزال قائمة في بلاد القبائل (البربر)، وهي موجودة. حتى في أميركا» [الصفحتان ٧٤ و٧٥].

بعد التطرق الى الخلفتين السابقتين، نعود الى كتاب: «المرأة الجزائرية». ماذا تريد المشاركات في تأليفه أن يقلن؟ وما هي المشكلات الاساسية التي تعاني منها المرأة الجزائرية في مرحلة ما بعد الاستقلال؟ سوف اكتفي في هذه المقالة بمناقشة بحثين مهمين: اولهما، للمؤلفة هيلين فان قيلد: «هل يجب مطاردة الاساطير؟ وثانيهما، للمؤلفة حورية صالحى: «ما هي الهامشية بالنسبة للمرأة في مجتمعنا؟ هل هي شر أم خيار محتوم لتحررها؟».

تقول هيلين فان قيلد:

«لذلك يسعنا القول ان تحرير النساء بالعمل المهني يبدو كإسطورة يفعل العدد القليل من النساء في الحياة المهنية، وأيضاً لأن هذا العمل لا يساهم في تحريره».

مبررة ذلك بأن:

«النساء العاملات عمرهن غالباً بين ١٨ و ٢٤ سنة، وقسم كبير منهن سوف يتركن العمل لتربية أطفالهن ويصبحن أمهات في المنزل. وضع المرأة العاملة هو المؤقت أكثر بكثير من وضع المرأة في المنزل. [صفحة ٩].»

وما دام المنزل هو المصير الأوحده للمرأة، فإن الكاتبة تطالب بتوفير:

«الضمان للمرأة، أي اليقين بأنها لن تطرد من جهة واحدة من قبل الزوج، والتخلص من الخطر الدائم لرؤية زوجة تشاركها الإقامة في منزلها، أو أن تطرد من منزلها مع أطفالها في حال الطلاق، أو أن تجرد من كل شيء لدى وفاة الزوج».

وتنفي الكاتبة «هيلين فان قيلد» تمتع المرأة الجزائرية بحق المواطنة الكامل، وتعزو ذلك الى:

«ان الحزب الحاكم هو يكامله بين أيدي الرجال، فهو لا يختار سوى عدد قليل من النساء كمرشحات. في كل انتخاب هناك عدد كبير من

الدوائر في الريف وحتى في المدن الهامة نوعاً. لا يقدم أي مرشحة الى المجالس الشعبية المحلية او الى مجالس الولايات... نلاحظ ان التمثيل النسائي لا يتناول سوى المدن الكبرى وكذلك لا يتناول سوى النساء اللواتي يمارسن عملاً مهنيّاً. اذ ان كل المنتجات يمارسن عملياً مهنة ما، هل يمكن اعتبار الثلاثة ملايين ونصف من النساء في المنزل كمواطنات؟ [صفحة ١٢].

والى جانب هذه الملاحظة، فإن الكاتبة تنتقد اسلوب التصويت في الانتخابات، حيث ترى ان النساء نادراً ما يصوتن، اذ يقوم الرجال بذلك عوضاً عنهن، وفي مكان آخر من بحثها تنتقد سلطة الأب باعتباره زعيماً للعائلة.

إن التشخيصات التي توصلت اليها الكاتبة «هيلين» هي في معظمها صحيحة، غير أنها اكتفت بعرض ونقد الظواهر لا الأسباب العميقة التي افرزت مثل هذه الوضعية. من تلك الأسباب، ان المجتمع الجزائري نفسه يمر حالياً بمرحلة المراهقة الفكرية، يسميها البعض بالمرحلة الإنتقالية، إذ لم تطبق فيه الاشتراكية العلمية، أو الإسلام، أو الليبرالية. لأن كل ايدولوجية تخلق نموذجاً مميزاً من العلاقات، والأخلاقيات، وبالتالي، نموذجاً بشرياً يتمتع بصفات اساسية مشتركة.

اذا عدنا الى الريف الجزائري، نجد ان الرجل، كان ولا يزال، هو «زعيم العائلة»، وممثلها ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً. وهذا لا يعود الى أن المرأة الريفية لا تعمل، إن هذا غير صحيح، لاننا نجد في الريف حالياً العديد من الفلاحات والمعلمات والمرضات والعاملات في الادارات المحلية، لكن عملهن هذا لم ينقلهن من موقع «التابعة» الى موقع «المستقلة»، لأن المسألة غير مرتبطة بالعمل على نحو ميكانيكي، حتى وإن أصبح عملاً دائماً للمرأة. إن العملية ذات صلة معقدة بتاريخ الأفكار والأخلاقيات

والتقاليد الموروثة جداً عن جدّ. فمجلس القرية في أرياف الجزائر مثلاً يضم ممثلي العائلات وهم من الرجال دائماً. ولا يضم مطلقاً من بين أعضائه النساء. وفي حال الطلاق، فإن «الرجل» يتوجه بالطلاق الى أب الزوجة أو أخيها أو عمها. والامر نفسه يتم في حال الزواج من أي امرأة، إذ من النادر جداً أن تسمع بأن امرأة ريفية ما، وحتى الحضرية، اتفقت بمفردها مع رجل ما على الزواج. لأن مثل هذه الخطوة ستقصيها عن «العائلة»، وتجعلها منبوذة من المجتمع كله. إن حلّ مشكل عويص كهذا يتطلب ثورة ثقافية - اخلاقية جذرية، وليس مجرد توفير العمل للمرأة. لأن العمل ليس حلاً جذرياً، إنما هو خطوة للقضاء على التبعية الاقتصادية المطلقة للرجل على طريق بناء الشخصية المستقلة للمرأة.

أما النقطة المتعلقة بالانتخابات وغياب المرأة فيها كمنتخبة أو كمنتخبة وعلى نحو خاص في الريف، فإن هذه الظاهرة تطرح مسألتين: الأولى، تتعلق بعدم ثقة الرجل في المرأة جنسياً، والثانية، تتعلق بمفهوم العمل السياسي نفسه، إذ يرتبط العمل السياسي بالرجال، لأن السياسة تعني في مجتمعنا «الحيلة» و«القوة» و«المراوغة»، وأن الفرد المرشح لذلك هو الرجل، لا المرأة. إن المشكلة في الواقع تطرح أزمة الثقة في المرأة، إذ إن خروج المرأة من قبضة الزوج يعني في الذهنية الجزائرية السقوط في أحضان رجل غريب. وإطلاق الحرية الكاملة للإبنة يعني جلب «العهر» للعائلة. هذا هو صلب القضية. ومن هنا، فإن عبارة الكاتبة جوديث باروديك: «أنا لا أتعاطى الجنس، إنما أمارس الحب»، تنهض هنا لتكون أجمل شعار يجدر بالمرأة أن ترفعه وتمارسه في حياتها، لأن نضج المرأة، ورفضها لتعاطي الجنس بمفهومه الرخيص، الى جانب تمتعها بالعمل والاستقلالية الاقتصادية ستغيّر دون شك من صورة المرأة نفسها وعلاقتها بالرجل. والامر نفسه مطلوب من الرجل أيضاً. وتحقيق هذه المعادلة الصعبة لا تتم بالأمنيات

والأحلام الرومانتيكية، إنما بتطبيق ايديولوجية ثورية في الواقع بكل بناءه المادية والروحية، بهدف بناء مجتمع غير طبقي. عندئذ تصبح الرؤيا النسائية والرؤيا الرجالية للعالم موحدة الغايات، وإن تنوعت المناهج والأساليب.

يحاول بحث حورية صالحى: «المرأة الهامشية» أن ينطلق من النصوص الرسمية للدولة الجزائرية. فهي تلاحظ أنه:

«لسنا بحاجة لنكون إختصاصيين كي نلاحظ جوهر الايديولوجية الاقطاعية في كل حديث عن المرأة. ثمة توارد أفكار لا يسمح بالتلميح لترقية المرأة [صفحة ٢٠٠].»

ترفض الباحثة هذا الربط أو توارد الأفكار هذه. لأنه:

«ليس ثمة محاولة حول تعريف هذه القيم التي يمكن أن تختبئ خلفها أسوأ المواقف الرجعية التي غالباً ما لا تمت بصلة الى هذه القيم.»

وتمضي حورية صالحى أبعد من ذلك برفضها الانخراط في «نظام القيم، الذي يعين لها موقعا»، لأن انخراط المرأة في هذا النظام سيمنحه الشرعية ويقويه و:

«أكثر من ذلك نتوصل في النهاية الى القبول به دون تدمر.»

ولكن الباحثة حورية صالحى تسجل بأن النساء لا يقدرن على تشكيل مثل هذه المواقف:

«ما لم يتخطين بأكثريةن الصورة التقليدية: المرأة الفاتنة. أو المرأة الوليدة. المرأة السلعة. والمرأة الطفل. أو الأم وتصرفاتهن مشبعة بهذه الصورة [صفحة ٢٠٠].»

وترى الباحثة أن:

«التأخر التاريخي للبنية الاجتماعية لا يزال يفرز مواقف مزدوجة حول قضية المرأة.»

كما انها ترى ان:

«خلف المساواة الشكلية في الحقوق التي يعترف بها الدستور، ثمة قانون تحتى يزدهر بشكل فاجر يصل الى حد لم يعد ينفع معه شيء. والحقوق الممنوحة للمرأة ليست في الواقع سوى واجبات. حتى حق العمل المعترف به على أنه «ضرورة ملحة للتنمية» ليس - كما رأينا لدى قراءة الميثاق - سوى تشجيع، يعيد المرأة الى نضال فردي ويتركها عزلاء بمواجهة سلطة الأب أو الزوج المستغلة. وبمواجهة القيود المتعددة التي يفرضها عملها: رعاية الأطفال والعناية بالمنزل الزوجي واعبائه وقضية السكن [صفحة ٣٠٣]».

تلك هي باختصار المشكلات التي تطرقت اليها الباحثة صالحي، وقد أبتت المسألة في دائرة التجريد نوعاً ما، إذ ان مناقشة النصوص الرسمية لا ينبغي ان تقف عند الدستور أو الميثاق الوطني، وكان من الافيد لو تتبعنا الباحثة جذور قضية المرأة عبر التاريخ الوطني بكامله (حقوقها، وواجباتها، نقاط قوتها ونقاط ضعفها). فضلاً عن دراسة القوانين التشريعية المعمول بها في المحاكم. وكذا القوانين الادارية الأخرى، حتى نعرف تفاصيل مشكلة المرأة الجزائرية، ومكانتها في المجتمع.

ومهما يكن، فإن آراء الباحثتين «هيلين فان قيلد» و «حورية صالحي»، تعكس بعض قلق المرأة الجزائرية ومشاغلاها وغضبها، وتروي جزءاً من قصة حواء في بلد يصير القائمون عليه أن ينعتوه ببلد المليون ونصف المليون شهيد، دون إضافة كلمة من حقها أن تضاف وهي: «بلد المليون ونصف المليون شهيد وشهيدة».

أعتبر المقالات التي خصصتها لدراسة الوضعية الثقافية الجزائرية الراهنة مدخلاً أولاً، قصدت من ورائه إثارة النقاش ودفعه الى الامام، لأنني اعتقد أن الحوار الفكري المنفتح هو الطريق الأوحى الذي سيؤدي بنا الى تشريح نقاط ضعفنا، وبلورة نقاط قوتنا لتأسيس مجتمع جزائري عصري كل العصرية، تسود فيه الحرية والديمقراطية واحترام الرأي المخالف الموضوعي، اذ برهنت التجربة أن البلدان التي تحتكم الى الدكتاتورية، لم تتمكن في يوم ما أن تقدم للعالم لبنة جديدة تساهم في تطوير الحضارة الانسانية، أو تطوير نفسها على الاقل إنما قامت بشيء واحد وهو تطوير التخلف وترسيمه، ونشر الرعب، وكبس القوة الابداعية التاريخية لدى الجماهير الشعبية، وقد تم كل ذلك برفع شعارات توجي بالتقدم ومراعاة المصلحة العامة. وهذا ليس بأمر مفاجيء، لأن كل فئة حاكمة مسيطرة بالقوة تلجأ الى استخدام أساليب مراوغة لادامة حكمها وتأييده، معتبرة اياه سدره المنتهى، وأفضل حلول العصر.

كانت هذه المقالات هاجساً راودني أيام كنت مقيماً في الجزائر، وكنت أعرف أن وسائل الاعلام هناك لا تسمح أبداً بنشرها، لأنها - حسب رأي المسؤولين عنها - تمس ما يسمى بـ «خيارات» البلاد،

التي أصبحت شيئاً مقدساً ينبغي التبرّك به من بعيد، ويحال دون مناقشته علناً وعلى مستويات متعددة (القمة - القاعدة). ولعل مطالعة قانون الاعلام الجزائري الحالي، تؤكد أن إمكانية «الجمهور بالرأي المختلف والمعارض» غير وارد فيه على الاطلاق، اذ يسمح فقط بوصف نشاطات الحزب والحكومة ومناقشة مسائل هامشية، حيث يطلب تغليب الجانب الخبري فيها على جانب التحليل العلمي النقدي، إذ من المستحيل أن ينشر لك مقال تقول فيه بأن «الاشتراكية الجزائرية» تشويه للاشتراكية، أو تتهم فيه مسؤولاً قام بالتخريب في المؤسسة التي يديرها ويشرف عليها.

مما لا شك فيه، أن الميثاق الوطني وملفات السياسة الثقافية الاعلامية وغيرها، انزلت الى القاعدة الحزبية لتُثري محاورها، لكن القرار النهائي تم على مستوى اللجنة المركزية للحزب الحاكم، اذ لم تصدر تعليمات من السلطة السياسية تعلن فيها أن النقاش الحر مفتوح لجميع المثقفين وغير المثقفين، مع إصدار أوامر تلزم وسائل الاعلام المقروءة والمسموعة والمرئية بنشر جميع الآراء دون حذف أو زيادة، مع ضمان أمن أصحاب الرأي ونشره في وقت واحد. إن المؤسسة القضائية والمؤسسة الاعلامية والبرلمان، باعتبارها الجهات المفروض أن تُوضح فيها القضايا وتعالج جذرياً، هي مؤسسات تابعة للسلطة، وتعمل وفقاً لقوانين صادرة عنها، ولذلك، فإن مساحة الديمقراطية فيها شكلية. فمن المستبعد ان يقبل وزير الاعلام مثلاً بشن حملة نقدية علنية على وزير الاسكان أو وزير الفلاحة في حال ارتكاب أخطاء في النظرية أو الممارسة. لأن مثل هذا الفعل يعتبر عندهم خروجاً على قواعد مجلس الوزراء والمكتب السياسي ومقررات اللجنة المركزية في دوراتها المختلفة.

وفي ضوء ما تقدم، ندرك أن «محنة الديمقراطية» لا تزال قائمة في البلاد، وتعرقل عناصر التقدم من البروز والتجذر في الحياة اليومية

بكل أبعادها الاقتصادية والثقافية والسياسية والاجتماعية. تؤكد على هذه النقطة، لأن الواقع العملي يقول بذلك، وهكذا نجد الصحافي يحسب ألف حساب لما يكتب، ويلجأ الى التشطيط واستشارة رئيس التحرير، ممثل الدولة، فيما اذا كان يسمح له بتسجيل هذا الموقف أو ذاك، ومع مرور الوقت يترسّم الرقيب الذاتي لديه، ويتقلّص معجمه، وتتوارى آراؤه النقدية الخاصة، ويعوّضها بالأراء المسموح بها داخل المؤسسة، مما يقضي فيما بعد على روحه النقدية الابداعية. ونتيجة لذلك، نستطيع القول بأن أغلبية الصحافيين الجزائريين يقومون فقط بإعادة انتاج ما أملي عليهم مراراً وتكراراً، وبكلمة أخرى، فإننا نعثر وبكل سهولة في داخل كل واحد من عناصر هذه الأغلبية على قوة رادعة، اكانت شخصاً سياسياً أم عسكرياً أم إدارياً، أم مجموعة مقدسات دينية أو ايدولوجية متحجرة ترسّبت في الوجدان والذهنية.

تبدو أزمة الديمقراطية في مظاهر كثيرة بدءاً من العائلة الى المحيط الاجتماعي العام، فالمؤسسة السياسية والادارية والضوابط والقوانين التي تتحرك بها وتحرك بواسطتها دواليب المجتمع، علماً ان حلها يتم فقط بمواجهة النفس بصدق ونقدها بقسوة المحب المخلص. وهنا أيضاً تكمن مشكلة المثقفين الجزائريين، وهي ليست مجرد مشكلة بسيطة، انما هي مسؤولية تاريخية تجاه الأجيال الناشئة. اذا كان الأمير عبد القادر دافع بالسيف والقلم ضد المستعمر المحتل، واذا كان الامام عبد، الحميد بن باديس كرّس نشاطه لحماية اللغة العربية والدين الاسلامي من هجمة فرنسا، واذا كان جيل ثورة أول تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤ ضحّى بالنفس وبالماديات من أجل استقلال الجزائر، فما هو هدف ومشروع مثقفي الوقت الحاضر في الجزائر؟ أعتقد أن القضية بسيطة ومعقدة في آن واحد.

اذا كان النظام السياسي يقول بالاشتراكية، فما هو موقف المثقفين

الجزائريين من هذه «الاشتراكية» على صعيد النظرية والتطبيق؟ هل هم معها أو ضدها؟ وهل هم موافقون على قول الميثاق الوطني: «أن الاشتراكية في الجزائر لا تصدر عن أي فلسفة مادية [صفحة ٢٩]».

بمعنى أن المفهوم الجزائري للاشتراكية هو نقيض الاشتراكية العلمية كما طبقت في الاتحاد السوفياتي وبلغاريا ويولونيا... الخ. ثم ما هو موقفهم من ثنائية العلم والدين، الدولة والشعب، الجيش والأمن، وشعاري الديمقراطية والحرية المرفوعين؟ إنني على يقين من أن وضوح الموقف من هذا الأساس الأيديولوجي، سيؤدي حتماً إلى توضيح كل المسائل المتعلقة بالتنمية الشاملة.

نسمع دائماً انتقادات في الغرف المغلقة، أو في المنتديات المحدودة آراء تقول: «إذا كانت هذه هي الاشتراكية، إذن فلجنة الله على الاشتراكية»، ومثل هذا الرأي أو القول يفصح عن عدم الرضى عن الوضع العام، لكن من الصعوبة أن نجد من يجهر بأن الخطأ ليس في الاشتراكية، إنما الخطأ في تزييف الاشتراكية نفسها، ومحاولة التوفيق بين النظريات المتضادة التي أدى تطبيقها إلى نتائج سلبية، أثرت سلبياً ولا تزال في النفسية وشوشت الذهنية، وأدت إلى فوضى في السلوك اليومي. والعملية التوفيقية هذه لإيجاد تركيبة نظرية ذات خصوصية جزائرية، يقوم بها حالياً حزب جبهة التحرير الوطني الذي لم ينجح في الواقع في بناء أيديولوجية اشتراكية، والسبب في ذلك يعود إلى تركيبته البشرية المتكونة من تيارات غير متجانسة، وإن كانت تتسم بالتقليدية بصفة عامة رغم انتماء بعض عناصرها إلى الثقافة الفرنسية، حيث أن هذه العناصر لم تشرب من مناهل الجانب التقدمي من الثقافة الفرنسية، إنما هي استمرار للأفكار الرأسمالية التي زرعها الاستعمار الفرنسي في الجزائر خلال قرن وثلاثين عاماً. أعتقد أن تصنيف المفكر أمين

محمود العالم لحزب جبهة التحرير الوطني في خاتمة «التقليدية»
صحيح كل الصحة، اذ يقول في كتابه: «الوعي والوعي الزائف في
الفكر العربي المعاصر»:

«هناك بلاد عربية أخرى يسودها نظام الحزب الواحد الحاكم، ورغم
تنوع دلالاته الاجتماعية الطبقية، من حزب ماركسي، أو حزب وطني
تقدمي أشبه بتجمع شعبي عام، أو حزب تقليدي محافظ حكومي، كما
هو الوضع في اليمن الديمقراطية والجزائر [صفحة ١٤٧]».

لم يسم محمود أمين العالم حزب جبهة التحرير الوطني الجزائري
بحزب اشتراكي، رغم أن وثائق النظام تؤكد على اشتراكية النظام
القائم. فمحمود أمين العالم لم ينعت الحزب الحاكم بـ (التقليدي
المحافظ الحكومي) اعتباطاً، إنما هو أقر حقيقة الواقع الجزائري
المعاصر. وهنا استدرك بأن العيب هو في التصريح بشعار
الاشتراكية الذي لا مصداقية له في نسيج البلاد العام. اننا نعثر
في مواثيق البلاد وملفاتها المختلفة على تنديد بالغزو الثقافي
الامبريالي، لكننا عملياً نجد أن أغلب ما يعرض في السينما من
أفلام، وأغلبية ما يعرض أيضاً على شاشة التلفزيون من أفلام
ومسلسلات أجنبية مضمونها متخلف.

أما سوق الكتاب فهي أشبه بسفينة نوح، اذ تضم كل الاتجاهات
العقائدية من أقصى اليمين الى أقصى اليسار. وكل ذلك جُلب الى
البلاد بشكل رسمي وافقت عليه الدولة ومؤسساتها، بواسطة
توقيع الاتفاقات والبروتوكولات الثقافية مع الدول والمؤسسات
الأجنبية وعلى رأسها فرنسا وأمريكا. ومن الواضح أن الدولة
الجزائرية لا يمكن أن تحلّ أحداً مسؤولية ذلك، لأنها أمت
التجارة الخارجية منذ سنوات عديدة منها ما يتعلق بالأسير
الثقافي والفني. فهذه الوضعية الأيديولوجية الغامضة والمتردة لم
تقدر أن تلغي التيارات السياسية التي تعمل في السرحين وتجهز

بمواقفها حيناً آخر، مثل حزب الاخوان المسلمين، والحزب الشيوعي، والحزب البربري.

يصرّح الكاتب الجزائري رشيد بوجذرة:

«انا شيوعي، خلافاً لكثير من المثقفين والادباء العرب، اصحاب نزعة يسارية مترددة. فيقولون بيسار انساني شعبي، غير منتظم، يأبى الالتزام. اما انا فانخرطت في صفوف حزب سري، ممنوع - لا اشاطره كل مواقفه - فالتزامي لا يحول دون اعتمادي الادب الذي اريد. [كتاب رايمهم في الاسلام، صفحة ١٧٣].»

وفي قول بوجذرة إقرار بوجود أحزاب سرية أو تيارات مناهضة كما يسميها الخطاب السياسي الرسمي. فالشيوعيون يريدون تطبيق الاشتراكية العلمية في الجزائر، والاخوان المسلمون يريدون تطبيق القرآن والسنة، وحزب البربر يريد الاعتراف بالحقوق اللغوية للبربر بشكل عملي. هناك عدد كبير من المفاهيم التي لم يسمح بمناقشتها بحرية كاملة، سواء داخل هياكل الحكومة أو الحزب، أم على مستوى القاعدة الشعبية، مما يؤكد من جديد أن الديمقراطية وحرية التعبير في الجزائر لم تتبلورا ولم تنضجا بعد، وإذا جئنا الى مفهوم الأمة الذي أطلق على الشعب الجزائري، فإننا لا نعثر على آراء جميع الاتجاهات بخصوصه، اذ اعتبر ما جاء في الميثاق الوطني الأول مسك الختام:

«إن الجزائر أمة، والأمة ليست تجميعاً للشعوب شتى او خليطاً لاعراق متنافرة. إن الأمة هي الشعب نفسه باعتباره كياناً تاريخياً يقوم في حياته اليومية وداخل اطار اقليمي محدد، بعمل واع ينجز فيه جميع مواطنيه مهام مشتركة، من أجل مصير متضامن. ويتقاسمون سوياً نفس المحن والأمال [صفحة ٢٣].»

هذا التعريف تغيّر بشكل طفيف في الميثاق الوطني الثاني لعهد الشاذلي بن جديد، وان لم يلغ مفهوم الأمة الجزائرية نهائياً.

سنستوقف قليلاً عند مفهوم الأمة، فنقول فوراً بأن تعريف الأمة بحكم الاطار الجغرافي الاقليمي تعريف غير موضوعي، وهو في الواقع تعريف راسمالي أوروبي برز الى الوجود بقوة بعد الحروب التي شهدتها أوروبا، وأدت الى نشوء دويلات بعد انشقاقها عن الدول الكبرى الاصل. وحسب هذا التعريف الاقليمي القاصر للأمة، نجد أن تعريف الفيلسوف الألماني «فخته» سيسقط اذاً بعد انفصال المانيا الغربية عن المانيا الشرقية. فالفيلسوف «فخته» اطلق مفهوم الأمة على المانيا الاصل منطلقاً من أساس حضاري عريق وموحد، ولو بعث حياً الآن لأصرّ على استمرارية مفهومه للأمة الألمانية، رغم وجود سور الايديولوجية وسور الحجر والاسمنت المسلح بين الألمانيّتين اللتين توخّدهما الحضارة الواحدة. وهنا نقول، بأن الثقافة المتغلغلة في النفسية والأخلاق والذهنية الجزائرية، هي مزيج من الثقافة البربرية والثقافة العربية الاسلامية التي تمثل الجانب الاقوى، فضلاً عن تأثير الثقافة الفرنسية.

ان تأمل المشهد الثقافي ملياً يؤدي الى التاكيد بأن الثقافة الاسلامية هي الثقافة المؤثرة في الجزائر. وان لم تحظ الى الآن بالدراسة التقييمية النقدية الشاملة، لتمييز القيم الايجابية من القيم المرتبطة بالتخلف والتي ترسخه. اما فقرة: «ينجز فيه جميع مواطنيه مهام مشتركة من أجل مصير متضامن ويتقاسمون سوياً نفس المحن والآمال» فهي أيضاً غير موضوعية، إذ من المستحيل حالياً أن يشترك الشيوعيون، والاخوان المسلمون، ودعاة البربرية ودعاة الفرانكوفونية في برنامج ايديولوجي واحد، ومن المستحيل أن يكون مصير هؤلاء مصيراً متضامناً، فمصير الشيوعيين مرتبط بتطبيق الاشتراكية العلمية، ومصير الاخوان المسلمين مرتبط بتطبيق الاسلام كما يفهمونه، ودعاة البربرية يرون مصيرهم في مصير لغتهم وثقافتهم، والامر نفسه ينطبق على الفرانكوفونيين

الذين يدافعون عن اللغة الفرنسية في الجزائر، ويعملون على تثبيتها في مواجهة حركة التعريب. ثم كيف يعقل أن يتقاسم البرجوازي الآمال نفسها مع الفلاح الكادح الفقير؟

إن آمال البرجوازي ستتحقق عند استيلائه على السلطة الاقتصادية، في حين أن آمال الكادحين من عمال وفلاحين ستتحقق بعد إلغاء الفوارق الاجتماعية والسياسية والثقافية، وهذا يتم عند إلغاء البرجوازي نفسه كسلطة اقتصادية. من هذا المنطلق، ندرك أن مصطلح «الشعب» الذي استخدمه الميثاق الوطني مضلل ومراوغ، إلا إذا كان يتحدث عن مجتمع تحققت فيه المساواة، وهذا ليس صحيحاً، لأن المجتمع الجزائري لم يتحقق فيه هذه المساواة، ولعل التطبيق الحاصل للقانون العام للعامل الذي هو صورة بارزة للمساواة، أكبر حجة نستدل بها للإقناع وليس للمحاكاة.

هناك قضية أخرى لم يتخذ المثقفون الجزائريون منها موقفاً (أتحدث هنا عن الأغلبية وليس الأقلية التي تعد على أصابع اليد الواحدة) وهي قضية الوحدة العربية. نعم، أن فكرة الوحدة العربية واردة في الخطب والبيانات الرسمية، جنباً إلى جنب مع فكرة وحدة بلدان المغرب العربي والوحدة الأفريقية، فضلاً عن فكرة انتماء الجزائر إلى البحر الأبيض المتوسط جغرافياً. لكن أطروحة الوحدة العربية وغيرها من «الوحدات»، لا تزال حبراً على ورق. ما هو موقف المثقفين الجزائريين من ذلك؟ هل هم مع الوحدة العربية القائمة على أساس اقتصادي أم عسكري، أم ثقافي تربوي، أم هم مع الوحدة الكلية؟ ثم على أي أساس أيديولوجي يرون إمكانية تحقيق هذه الوحدة؟ هل تقوم على أساس الاسلام، أم على أساس الاشتراكية العلمية، أم على أساس أيديولوجية ليبرالية كما هي مطبقة في الغرب وتمكنت من تحقيق وحدة اقتصادية (السوق الأوروبية المشتركة)، وما تمخّض عنها من نتائج اجتماعية، كحرية

التنقل من دون التأشيرة، وحق اقامة أي مواطن ينتمي الى البلدان الاعضاء في أي دولة من دول السوق الاوروبية المشتركة مع ضمان حقه في العمل... الخ؟ فأغلبية المثقفين الجزائريين ليس لهم موقف واضح من قضية الوحدة العربية. ومع الأسف أضحى الحديث عن «الوحدة الوطنية» هو البديل خصوصاً بعد الأحداث التي عرفتها البلاد بعد تمرد البربر والاخوان المسلمين.

وإذا جئنا الى المستوى الداخلي، فإننا لا نجد لهم موقفاً واضحاً من مضمون المنظومة التربوية، التي تعشش في كتبها المقررة افكار واتجاهات متناقضة تناقضاً صارخاً. كما أن معضلة الامية المتفشية في الأرياف والمدن لم يطرحوها طرْحاً جدياً ومسؤولاً، إذ كيف يعقل تحقيق العدالة الاجتماعية دون إلغاء الامية؟ فالعدالة ليست مضموناً اقتصادياً فقط، انما هي مضمون ثقافي وسياسي ايضاً.

الى جانب هذه المسائل السابقة، فإن المثقفين الجزائريين لم يتخذوا موقفاً صريحاً من ثنائية الحزب - الحكومة، الولاية - المحافظة الوطنية للحزب، البلدية - الدائرة أو نيابة الولاية، رغم أن هذه الثنائيات تتعاون على تجميع المسؤوليات وتشطّيعها، وتعمل على تكبير ظل «البيروقراطية» ليخيم على المواطنين كحيوان خرافي.

أما موقفهم من سلسلة مشاريع التنمية الصناعية والعمرانية والزراعية، فلا يزال متردداً ويعيش في فلك التجريد، وكأنهم بذلك يريدون أن يظهروا كمثقفين القضايا الفلسفية الكبرى اللازمية، إذ من النادر أن نعثر على مثقف كرس سلسلة من المقالات لمناقشة مشروع بناء مصنع، أو فتح طريق مزدوج، أو بناء جسر، أو تمثال، أو إنشاء سكة حديد. وقد لجأت الدولة في المدة الأخيرة الى إصلاح الأراضي الصحراوية عن طريق اغراء الفلاحين بقروض مالية، ومنحهم الأراضي التي يقومون باصلاحها أي تحويلها الى أراض

زراعية، لكن المثقفين الجزائريين لم يقولوا رأيهم في العملية. في عهد الرئيس بومدين، تم فتح طريق الوحدة الافريقية من طرف جنود الخدمة العسكرية والطلبة، والامر نفسه تم عند بناء الحزام الأخضر، وهل يعقل التراجع عن هذا التقليد وتعويضه بتمليك الارض في الصحراء للأفراد، ثم نأتي لنتحدث عن الاشتراكية في الخطب الرسمية ومواثيق الدولة؟ ولماذا لم يطالب المثقفون الدولة ببناء قرى عصرية في هذه المناطق الصحراوية على شكل تعاونيات تضم الفلاحين الراغبين في إصلاح الاراضي وتملكها جماعياً، مع ضمان مساعدة ورعاية الدولة لهم مالياً وتقنياً؟

هناك قضايا كثيرة يعج بها المجتمع الجزائري، وهي ذات صلة عضوية بالثقافة والايديولوجية. لا يزال الصمت محيطاً بها مثل كتابة التاريخ الوطني، وإعادة الاعتبار للموروث بقراءاته قراءة جديدة، بما فيه التراث البربري واللغة البربرية، وتقييم تجربة الثورة الزراعية والطب المجاني والتسيير الاشتراكي للمؤسسات، وموقع المرأة في المجتمع، والدين كمؤسسة، وغيرها من القضايا الملحة التي من دون الفصل فيها وتغليب العقل على العاطفة والانتصار للتقدم على حساب التخلف، لا يمكن أن نخرج من الفوضى ونفق الرأي الواحد المتسلط الذي يرسم الرقيب الداخلي القاتل للابداع. ولتكن مهمة المثقفين الجزائريين العاجلة هي العمل على إسقاط مملكة الرقيب الداخلي الطويل الظل.

الازرق، مغنية ١٧٧، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٢.
٢٥٦ - ٢٥٨
الازمة المغربية (١٩٤٥ - ١٩٤٩) ٢٥٩
اسبانيا ٥٤
استراسبورغ ١٦١
استراليا ٨٤
الاستعمار الفرنسي ٣٥، ٣٦، ٤٩، ١٢٥،
١٤١
الاستلاب الفكري ٢٠٢، ٢٠١
الاستيراد الصناعي ٥٦
اسرائيل ٢٤٨، ٢٢٤
الاسلام ٣٢، ٧٧، ١٠٩، ١٤١، ١٥٠،
١٥٦، ١٨٥، ٢١٤، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٧٩،
٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٩٠،
٣١٦، ٣٠٥
الاشتراكية ٢٩، ٥٣، ٥٦، ١٠٣، ١١٨،
١٣٨، ١٧٥، ١٩٨، ٢٠٢، ٢١٢، ٢١٧،
٢٤٢، ٢٤٤، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٨٤، ٢٨٧،
٣١٨، ٣١٣، ٣١١
الاشتراكية الجزائرية ٢٨، ٤٢، ١٣٤،
١٣٧، ١٧٤، ٣١٠
الاشتراكية الطوبوية ٢٤٢
الاشتراكية العربية ٣٠
الاشتراكية العلمية ٢٨، ٣٠، ٤١، ٥٦،
١٠٣، ١٢٦، ١٣٨، ١٧٤، ٢٢١، ٢٤٢.

١
آسيا ٤٤، ٨٤، ١٥٦، ٢٦٤
الإبداع الحضاري - التقني ٢٨٣
الإبداع الفكري ٦٤
ابراهيم، نبيلة ١٥٢
الابراهيمي، احمد طلق ١٤، ٨٩، ٩١ -
٩٥، ٩٩ - ١٠٢، ١٠٤، ١٢٠، ١٣٨،
١٧٠، ١٧٨، ١٩٥، ٢١٥، ٢٧٤، ٢٧٥
الابراهيمي، البشير ٢٧٤
اين خلدون ١٤٣، ١٠٠
ابو ذر الغفاري ٢٨٨
الاتحاد السوفياتي ٣٢، ٢٢٠، ٢٩١،
٣١٢
الأتراك ٣٤، ١٠٩، ١١٨، ١٥١، ٢٠٦،
٢٣١، ٢٥٦
الائتية البربرية ٣٠
احمد، قايد ١١٣، ١٢٠
احمد، نازلي معرض ٢١٤
انريس، سهيل ٨٢
الارستقراطية المنغلقة ١٨٣
ارسلان، شكيب ٢٧٤
اركون، محمد ٢٧٩ - ٢٨٤، ٢٨٤
الارمن ١٥١
الانزواجية اللغوية ٨٩، ٩٤، ٩٦،
١٦٤، ١٧٠، ١٧٢، ٢٣٠.

٢٤٩٥، ٢٥٠٠، ٢٧٥٠، ٣٠٥٠، ٣١٤٠، ٣١٦
الاشرف، مصطفى ١٣، ١٩، ٣١، ٧٥
١٠٣، ١٠٥، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١٢٠
١٢١، ١٣٨، ١٧٨، ١٩٥، ٢١٥، ٢٢٥
٢٢٨، ٢٣١
الإصالة الفكرية ٢٠١
الإصلاح النقابي ٨٩، ٩٦
الإصلاح الزراعي ٥٣
الأصولية الدينية ٢٨٥
أفريقيا ٤٤، ٨١، ٨٤، ١٥٦، ٢٦٣
٢٦٤، ٢٩٣
الألفاني، جمال الدين ١٨٤، ٢٧٤
الاقطاع ٤٧، ١٨٣، ٢٨٧
الأكاديمية البربرية (فرنسا) ١٤٢
١٥٩
البانيا ١١٩
المغيا الشرقية ٣١٥
المغيا الغربية ٢٢١، ٣١٥
الإمة الإسلامية ١١٩
الإمة الألمانية ٣١٥
الإمة الجزائرية ٣١، ١١٠، ١١٩، ١٣٩
٣١٤
الإمة العربية ٣١، ١٠٣، ١١٠، ١١٩
١٣٩، ١٧٨
أمريكا انظر الولايات المتحدة الأمريكية
أمين، قاسم ١٨٤
الانتلجانشيا ٤٩، ١٨١-١٨٤، ١٨٩
١٩٧
انكلين، جون. ب. ١٧٥
انقلن، فريدريك ١٣٧، ٣٠٣
أنور، بن مالك ١٨٩
أوروبا ٨١، ٢٦٤، ٣٠٣، ٣١٥
أوغلستان (القديس) ١٦٢
أولغاريت، بيرند ١٣٧
أولغر، رونالد ٢٤٠

٢٤٩٥، ٢٥٠٠، ٢٧٥٠، ٣٠٥٠، ٣١٤٠، ٣١٦
الاشرف، مصطفى ١٣، ١٩، ٣١، ٧٥
١٠٣، ١٠٥، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١٢٠
١٢١، ١٣٨، ١٧٨، ١٩٥، ٢١٥، ٢٢٥
٢٢٨، ٢٣١
الإصالة الفكرية ٢٠١
الإصلاح النقابي ٨٩، ٩٦
الإصلاح الزراعي ٥٣
الأصولية الدينية ٢٨٥
أفريقيا ٤٤، ٨١، ٨٤، ١٥٦، ٢٦٣
٢٦٤، ٢٩٣
الألفاني، جمال الدين ١٨٤، ٢٧٤
الاقطاع ٤٧، ١٨٣، ٢٨٧
الأكاديمية البربرية (فرنسا) ١٤٢
١٥٩
البانيا ١١٩
المغيا الشرقية ٣١٥
المغيا الغربية ٢٢١، ٣١٥
الإمة الإسلامية ١١٩
الإمة الألمانية ٣١٥
الإمة الجزائرية ٣١، ١١٠، ١١٩، ١٣٩
٣١٤
الإمة العربية ٣١، ١٠٣، ١١٠، ١١٩
١٣٩، ١٧٨
أمريكا انظر الولايات المتحدة الأمريكية
أمين، قاسم ١٨٤
الانتلجانشيا ٤٩، ١٨١-١٨٤، ١٨٩
١٩٧
انكلين، جون. ب. ١٧٥
انقلن، فريدريك ١٣٧، ٣٠٣
أنور، بن مالك ١٨٩
أوروبا ٨١، ٢٦٤، ٣٠٣، ٣١٥
أوغلستان (القديس) ١٦٢
أولغاريت، بيرند ١٣٧
أولغر، رونالد ٢٤٠

ب
بلقنة ٦٤
باربولسكو، لوك ٢٧٩
باربوديك، جوديث ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٦
البحث العلمي ٩٥
البربر ١٤١ - ١٤٣، ١٤٥، ١٦١، ٢٤٨
٢٦٢، ٢٦٥ - ٢٦٧
البرجوازية الجزائرية ١٣٦، ١٣٧
برتل، مارتن ٢٤٠
البرنفوي، عمر ٧١، ٧٢، ٧٤
البرولينتريا ٤٧
بريطانيا ٩٩، ٩٨، ٨٦، ١٥٥، ٢٣٩
بلحسن، عمار ١٤، ٧١، ٧٢، ١٨٠
بلغاريا ٣١٢
بلقسسم، بودراع ١٨٩
بلقسسم، مولود قاسم نايت ١٤
بن باديس، عبد الحميد ٢٥، ٣٣، ١١٠
٢٥٥، ٢٧٤، ٢٨٨، ٣١١
بن بله، أحمد ٣٧، ٣٨، ٢٥٩
٢٦٧، ٢٧٣ - ٢٧٦
بن جديد، الشاذلي ١٤، ١٦، ١٧، ٢٦
٢٩، ٤٢، ٥١، ٥٧، ٧٤، ١٢١، ٢٣٢
٢٦٧، ٣٠١ - ٣١٤
بن رقطن ٨٠
بن طوويل، أحمد ٧٦، ١٢٦
بن علي، السيد ٧٩
بن عمار، محمد ٨٠

- ٣١٨، ٣٠٩، ٢٧٦، ٢٣٢، ٢٢٨
التخلف الاجتماعي ٢٢٧
التخلف الاقتصادي ٢٢٧
الثراث الاسلامي الثوري ١٣٧
الثراث الايديولوجي ١٣٢، ١٢٢
الثراث البربري ٣١٨، ٧٠
الثراث الثوري الجزائري ١٢٤
الثراث الجزائري ٩١
الثراث الشعبي ١٥٢، ١٥١، ٩٣، ٦٥
الثراث العربي الاسلامي ٩٦، ٩١
تشيكوسلوفاكيا ١٣٧، ١٣٦، ٣٢
التصنيع ١٢٣
الثعالون الفني الثقافي ٩٨
الثعددية الثقافية ١٤٨، ٤٢
الثعددية الثقافية - اللغوية ١٤٩
الثعددية الحزبية ٤٠، ٩
الثصريب ١٤٦، ١١٠، ٩٤، ٨٩، ٦٥
١٦٣، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٩، ١٧١، ١٧٢
١٧٨، ٢٠٩ - ٢١١، ٢١٣، ٢١٦، ٢٢٥
٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٤٤، ٣١٦
الثعليم ٢٢٥ - ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٨٩
الثغريب ١٥١
الثكامل الاقتصادي ٢٢٩، ٢٢٠
الثكامل الايديولوجي ٣٠
الثكنولوجيا ٢٨٤، ٢٢٦، ٢٠٢، ٥٤
الثكوين الاجتماعي - الثقافي ٥٨
ثلمسان ٦٤
الثنسيق العسكري ٢٠٩
الثنمية الاجتماعية ١٢٢
الثنمية الاقتصادية ١٨١
الثنمية الجزائرية ٢٦٨
الثنمية الوطنية ٥٩
ثواتي، هوارى ١٨٩
ثونس ٢٦٣، ٢٣٧، ١٠٧
ثونغ، ماوتسي ١٥٦، ١٣٧، ٤٧
ثيلر الاخوان المسلمون ١٨، ٤٠، ٤٣
- بن عيشة، الطاهر ٧٥، ٧٧، ٢٥٦
بن ميلود، خالد ١٨٩، ١٩٠
البنية الاجتماعية ٢٤٧، ٢٥٠
البنية التحتية ٢٥١
البنية الثقافية ٩، ٢٣٠
البنية الثقافية - النفسية - الاجتماعية ١٣
البنية الزراعية ٢٠٦
البنية الفوقية ١٠٣
بوجذرة، رشيد ٧١، ٧٢، ٧٤، ٢٧٩
٢٨٥ - ٢٨٧، ٣١٤
بورايو، عبد الحميد ١٥٢
بورقية، الحبيب ٢٢٠
بوشوشي، مراد ٩٥
بولونيا ٣١٢
بومدين، هوارى ١٤، ١٥ - ١٨، ٢٦
٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٨، ٥٧، ٥٨
٧٤، ٧٦، ١٠٣، ١٠٦، ١٢١، ١٢٥
١٧٣، ٢١٥، ٢٣٢، ٣١٨
يونان، رابع ٢٠
بيرك، جاك ٢٠
البيروقراطية ١٦، ٤١ - ٤٣، ٤٩، ٥٠
٥٨، ٦٧ - ٧١، ٧٦، ٧٨، ٨١، ١٢٠
١٩٦، ٢٦٨، ٢٧٣
البيروقراطية المقنعة ٩
البيئة الثقافية ٨٦
- ت
تاجت، ناديا عيناو ٣٠٠
الثبادل الاقتصادي ٢١٩
الثبشير الفرنسي ٢٩٥
الثبشير المسيحي ٢٩٥
الثبعية ٢٠١
الثبعية الاقتصادية ٣٠٦
الثبعية الصناعية ٥٥
الثجزة القطرية ١٩١
الثخلف ٢٣، ٧٠، ٢٠١، ٢٢٢، ٢٢٦

الثورة الثقافية الفرنسية ٤٧

الثورة الزراعية ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٥٧.

١٤٦، ١٣٦

الثورة الصناعية ٥٤، ٥٦

الثورة الفلسطينية ٢٧٢

ج

الجزائر ٩، ١٥، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٨، ٣٣.

٣٧، ٣٩، ٤١، ٤٤، ٤٧، ٥٥، ٥٦، ٦٤.

٨٢، ٨٤، ١٠٤، ١٠٧، ١١١، ١١٧ -

١٢٣، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٨، ١٤١.

١٤٦، ١٥٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٥.

١٦٧، ١٧٣، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٨، ١٩٦.

٢٠٥، ٢٠٩، ٢٢٠، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣١.

٢٣٤، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٢.

٢٥٦ - ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٥.

٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٦، ٢٩٤، ٣٠٦، ٣١٥.

- السلطة السياسية ٨٩

- السياسة الداخلية ١٩٤

الجزائريون ٢٢، ٣١، ٣٣، ٣٦، ١٣٧.

١٥١، ٢٣١، ٢٦٨

جفلول، عبد القادر ١٤، ٢٠، ١٨٢.

١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦.

جمعية العلماء المسلمين ١٢٠، ١٨٣.

الجنسية الجزائرية ٣٦

الجنسية الفرنسية ٣٦

جيبل ٢٣٤

الجيلاني، خلاص ٨٠

ح

الحاج، مصالي ١٤٧، ١٤٨

حرب تشرين الاول / اكتوبر ١٩٧٣

انظر الحرب العربية - الاسرائيلية

(١٩٧٣)

الحرب الجزائرية - الفرنسية ٢٧٣

١٢٣، ٢٤٤، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٨٤، ٢٨٩.

٣١٤

التيار الاشتراكي ٤٠، ٤٤، ١٢٣

التيار البربري ١٨، ٤٠، ٤٣، ١١١.

١٢٣، ١٥٨، ٢١٦، ٢٥٣، ٢٦٥، ٢٦٧.

٢٦٨

تيار الطليعة الاشتراكية ١٨، ١٢٣

التيار الفرانكوفوني ١٨، ٤٠، ٤٣.

١١١، ١٤٧، ١٤٩، ١٦٥، ٢٣٠، ٢٤٤.

٢٩٢، ٢٦٧

التيار الليبرالي البرجوازي ٤٠

تيتو ٢٨، ٢٧٥

تيزي وزو ٢٦٧

ث

الثقافة الاسلامية ٣١٥

الثقافة الاشتراكية ٢٨

الثقافة الاكاديمية ١٥٢

الثقافة الاميركية ٢٩٥

الثقافة الانسانية ٢٩٢

الثقافة البربرية ٣٠، ٧٣، ٢٥٣، ٣١٥.

الثقافة البرجوازية ٤١، ١٠٨، ١٣٠.

الثقافة الجزائرية ١٣، ٢٧، ٤٧، ٦٤.

١٠٠، ١٦٨، ١٧٢، ١٨٥، ٢٣٩.

الثقافة العربية ٢٣٧، ٢٥٣، ٢٩٥.

الثقافة العربية - الاسلامية ١٠٩.

١١٦، ١١٩، ٢٥٥، ٣١٥.

الثقافة الفرنسية ١٦٨، ٢٥٥، ٢٩٥.

٣١٥، ٣١٢

الثقافة الهندية ٢٩٥

الثورة التحريرية الجزائرية ٩، ١٧.

٣٢، ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٤، ٥٦، ١٠٥.

١٢٥، ١٢٦، ١٦٧، ٢٣٨، ٢٧٠ - ٢٧٢.

٢٨٥

الثورة الثقافية ٨٩، ٩٦، ١٠٢، ١١٤.

١١٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٠.

١٣١

حلف وارسو ٢٢١، ٣٤

حمري، فاتحة ٣٠٠

حمراتوف ٣٤

الحوار الديموقراطي ١٩٨

الحوار العقلاني ٥٥

الحوار الفكري ٩

خ

خضير، ادريس ٨٢، ٧٩

الخليفة، محمد العيد ٧٧

الضميني، روح الله الموسوي ٢٧٦،

٢٨٩، ٢٨٦، ٢٧٧

د

دائرة المعارف الفرنسية ١٤٢

دحمان، سعيد ١٨٩

الدكتاتورية ٣٠٩، ٢٢٢، ٩

الديب، محمد ٢٨٧

ديبرو ١٨٣

الديموقراطية ١٥١، ٩٧، ٧٥، ٣٢، ٢٨

٣١٢، ٢١٨، ٢٨٥، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢

٣١٤

ر

الراسمالية ٣٥٥، ٢٠٢، ١٣٦، ٥٦، ٢٩

رزاق، عبد العالي ٧٧

ريزوق، محمد ٩٥

الرقابية ٧٨، ٧٦، ٧٤، ٧٣، ٦٩، ٢٠

٢٤٢، ٢٠٩، ١٨٩، ١٨٧، ٨٤

ركبيبي، عبد الله ٢٠١ - ٢٠٤، ٢٠٧،

٢١١، ٢١٣ - ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٣

روسلر ١٥٣

روسو، جان جاك ٢٥٥، ١٨٣

الرومان ٣٤

الحرب العربية - الاسرائيلية (١٩٧٣)

٢٢٢

حربي، أحمد ١٤٧

حربي محمد ١٤٩، ١٤٨، ١٩، ١٤

١٧٨، ٢١٤، ٢٥٩ - ٢٦١، ٢٦٤، ٢٦٦،

٢٦٩، ٢٦٨

حركة واجوان ٣٧

الحركة الوطنية الجزائرية ١٤٧، ١٢٤

حرية التعبير ٢٠، ٧٥، ١٨١، ١٩٧،

١٩٩، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٨٥، ٢٨٩

الحرية الفردية ٢٧٦

حزب البعث العربي الاشتراكي ٢٢١

حزب الجبهة الاشتراكية ١٧٥

حزب جبهة التحرير الوطني ١٠٦،

١٢٠، ١٩٣، ٢٦٦، ١٧٥

حزب الشعب (الجزائر) ١٢٠

الحزب الشيوعي الجزائري ٢٥، ١٢٠،

٢٥٢

الحزب الشيوعي الفرنسي ٢٥، ٢٥٢

الحزب العربي الاشتراكي ٥٥

حزب نجم شمال افريقيا ٢٤

حسبلاوي، ابراهيم ٩٥

حسين، طه ٢٣٤

الحضارة الاشورية ١٠٠

الحضارة الانسانية ٣٣، ٣٠٩

الحضارة التقنية ٩٢

الحضارة الرومانية ٢٩١

الحضارة العربية - الاسلامية ١٠٠،

١٢٢، ١٥٠، ١٥١، ١٥٦

الحضارة الغربية ٢٨٤

الحضارة الفرعونية ١٠٠

الحضارة الهيلينية ٢٤١

الحضارة الهندية ١٠٠

حقيقي، فاتحة ٣٠٠

الحكيم، توفيق ٢٢٢، ٢٢٣

حلف الاطلسي ٣٤

حلف ناتو ٢٢١

ز

الشعب الجزائري انظر الجزائريون
الشعر الجزائري ١٥٢
الشللي، علي ٧٢، ٧١
شمال افريقيا ١٦٢، ٢٤٧، ٢٥٩، ٢٩٠
شوليه، كلودين ٣٠٠
الشيوعية ٢٥٢، ٢٨٦
الشيوعية البدائية ٢٠٦

الزاوي، حمزة ١٨٩
الزبيدي، محمد العربي ١٤، ٧٥، ٢٣٧.
٢٤٠ - ٢٤٤
زدانوف ٢٤٣
الزهرة، رجال ٧٤
زوزو، عبد الحميد ٤٥، ٤٦

ص

صالح، حورية ٣٠٤، ٣٠٧، ٣٠٨
الصحافة الوطنية ١٣١، ١٦٧
الصراع الاجتماعي - السياسي -
الاقتصادي ٢١٣
الصراع الايديولوجي ٤٠، ٢٠٢، ٢٠٣
الصراع الثقافي ٢٠٣
الصراع الفكري ٢٠٢
الصين ١١٧، ١٧٤

س

سارتر، جان بول ٣٥، ١٩٢
ساي، فاطمة الزهراء ٣٠٠
ستالين، جوزيف ٧٨، ١٠٨، ٢٤٣
الستالينية ٢٤٢
سعد الله، ابو القاسم ١٣، ١٩، ١١٠،
٢٠٥، ٢٥٦
سعدي، عثمان ١٩، ١٠٨، ١٤١ - ١٤٩،
١٥١، ١٥٢، ١٦٢
السقا، عبد الحميد ٩٥
السلوك الاجتماعي ٢٠٤
سوريا ٢٢٠، ٢٢٧
السوق الأوروبية المشتركة ٣٤، ٢٢١،
٣١٦، ٣١٧
السويد ٩٩

ط

طارق بن زياد ١٦٠
الطبري ١٠٠، ١٤٣
طلاحيث، كلود ٣٠٠
طيلر، محمد ١٩٥

ع

العالم، محمود أمين ٢١٨
عبلس، فرحات ١٢٨
عيد القادر (الأمير) ٢٥٥، ٢٧٤
عيد المجيد، السيد ٧١، ٧٢
عيد الناصر، جمال ٣٩، ٢٧٥
عيدو، محمد ١٨٤
العراق ٣٢، ٢٢٠
العروبة ٣٠، ١٤٩، ١٦٠، ١٦٢، ٢٠١،
٢٠٤، ٢٦٤، ٢٧٩، ٢٩٠، ٢٩١
عقبة بن نافع ١٤٥
العقلانية ٩٧
عقبة، علي ١٨٩، ١٩٧

ش

شرام، ستيفارت ١٣٧
الشرائع الاجتماعية ١١٤، ١٢٣،
١٥٩، ١٧٥، ١٨٧، ٢٥٨
الشرعية الثورية ١٢٤
شرفي، عاشور ١٨٩
الشركات المتعددة الجنسية ٢٢، ٢٨٩
شریطه، عبد الله ١٣، ٢٠، ٧٥، ٧٦،
١٢١، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥،
١٣٨، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٣

الفلسفة الماركسية ١٧٣، ٢٨٥
الفلسفة الهيجلية ١٢٢
فولتير ١٨٣

ق

القذافي، معمر ٢٧٦، ٢٧٧
قريش، ليل ١٥٢، ٢٤٠، ٣٠٠
قسطنطينة ٤٥، ٦٤، ٧٧، ٨٣، ٢٣٤
القطاع الخاص ٥٣، ٥٤، ٧٤، ١٧٦،
٢٨٩، ٢٦٨، ٢٥٦
القطاع الزراعي ١١٨
القطاع العام ٥٣، ٥٤، ١٧٦
القومية العربية ١٧٨، ٢٧٢
القيم الأخلاقية ٢٠
القيم الاقتصادية ٢٠
القيم القوتاليمتارية ٩

ك

كلودينال، فيليب ٢٧٩
كلهو، البير ٨٩، ١٠٤
كربوعكسال، عيش ١٨٩، ١٩٥-١٩٧
كربو، عبد الله ١٠٠
كسال، ربحي ١٥٣
الكينان الفرنسي ٢٤٩

ل

لانغر، وليم ١٤٣، ١٥٣
لبنان ٢٢٠
اللغة الألمانية ١٥٥
اللغة البربرية ٣٦، ٤١، ٤٢، ١٠٩،
١١١، ١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ١٥٥، ١٦١،
٢١٤، ٢٣٤، ٢٦٣، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٩٠-
٢٩٢، ٣١٨
اللغة الرومانية ٢٩١
اللغة العربية ٣٦، ٨٥، ٩٢، ١١٠،
١١٥، ١١٩، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٠، ١٦١،
١٦٣، ٢١٠، ٢١٦، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٠

علم الأركيولوجيا ٢٦٤
علم الأنثروبولوجيا ٢٦٤
عمر، أزراج ١٠
عمر بن الخطاب ٢٨٨
عمران، جميلة ٣٠٠
عنبلة ٦٤

غ

غارودي، روجيه ١٣٧، ٢٥٢
غرامشي، أنطونيو ١٨١، ١٨٢، ١٨٩
الغزو الثقافي ٨٦، ٢٠٥
الغزو الفكري ٢٠٥
غروج، زينب ٣٠٠

ف

فان قيلد، ملين ٣٠٠، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٨
فانون، فرانز ١٣، ٣٥، ٣٦، ٩٩، ٢٩٤
فابج، ج. ٢٤٠
الفتح العربي الإسلامي ١٤٥ - ١٤٧
٢٩٠، ١٥٠
فخته ١٠٨، ٣١٥
فرعون، مولود ٢٦٦
فرقان، مزيان ١٨٩، ١٩٤، ١٩٥
فونلن، السيد ٧١، ٧٣
فرنسا ٢٥، ٣٧، ٤٤، ٤٧، ٥٥، ١٤١،
١٦٠، ١٨٣، ٢٣٩، ٢٤٨، ٢٥٢ - ٢٥٤،
٢٥٧، ٢٦٨، ٣١٣
الفرنسيون ٤٥، ١٠٩، ٢٩٥
الفكر الإسلامي الكلاسيكي ٢٨
الفكر العربي ٩٠، ٢٠٢، ٢١١، ٢١٢،
٢٧٧
الفكر الفلسفي ٩٦
الفكر الماركسي ٢٥٤
الفكر اليوناني ١٢٢
فلسطين ٣٩، ٢٢٤
الفلسفة الاشتراكية ١٣٥
الفلسفة الثورية ١٢٢

مرتاض، عبد الملك ٧٩، ٨٢، ٨٣، ١٥٨ -

١٦١

مركز الدراسات البربرية (الجزائر)

١٦٠

مزيلان، عبد المجيد ٨٥

المشرق العربي ٤٤، ٨١

مصليف، محمد ١٤، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٧،

١٧٥، ١٧٠

مصر ١٠٧، ٢٢٧

معروف، شفيقة ٣٠٠

معمرى، مولود ١٥٨، ٢١٤، ٢٢٢، ٢٦٦

المغرب ٢٢٠

المغرب الأقصى ٢٦٣

المغرب العربي ٤٤، ٨٩، ٩٦، ١٠٤،

١٠٧، ١٤١، ٢٢٢، ٢٤٧، ٢١٦

المكارنية ٢٤٣

الملكية الخاصة ٤٨

المملكة المغربية ٣٧

منقلا، لونيس آيت ٧٧

المنهج الحضاري ٢٦٤

المنهج المادي الجدلي ٢٥٠، ٢٥١

مؤتمر الصومام ٢٦٢

مورغان، لويس ٣٠٣

المؤسسة الاعلامية ٣١٠

المؤسسة القضائية ٣١٠

موسى بن نصير ١٦٠

الميتافيزيقا ٢٨٤

ميتاق وادي الصومام ٢٦

الميثاق الوطني الاول ٣١، ١٠٥

الميثاق الوطني الثاني ٣١، ٣٢

المجلي، محمد ١٤، ١٩، ٢٠

ن

الفرزعة العقائدية ٢٠

الفرزة البربرية ١٤٨، ١٤٩، ٢٦١

فرزة التقديس ٢٠

الفرزة الرومانتيكية ٢٢، ٢٣

٢٣٤، ٢٨٧، ٢٨٣، ٢٩٠، ٢٩١

اللغة الفرنسية ٤٦، ٩٥، ١١٩، ١٥٥،

١٥٩، ١٦٣، ١٧١، ١٧٢، ١٨٠، ٢١١،

٢١٦، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٤، ٢٥٣، ٢٧٩،

٣١٦

اللغة اللولشية ١٥٥

لوبون، غوستاف ١٥٣

ليبيا ١٠٧، ٢٢٠، ٢٦٣، ٢٧٦

لينين، فلاديمير أ. ٤١، ١٣٧، ١٩١،

٢٧٦، ٢٦٣

م

ماركس، كارل ٣٦، ١١٨، ١٣٧، ١٨١،

٢٤٧، ٢٤٩

الماركسية - اللينينية ٢٧، ٥٦، ١٠٢

ماضوي، عبد الرحمن ٨٠

ماكيوكشي، انطونيتا ١٨٦

المنطق الاسلامي ١٩٣

المنطق الاشتراكي ١٩٣

المنطق الانعزالي ١٩٣

المنطق العلماني ١٩٣

مجاهد، فوزية ٣٠٠

المجتمع الاقطاعي ١٩١

المجتمع الجزائري ٩، ١٨، ٢٠، ٢٨،

٣٥، ٥٦، ٦٥، ٦٦، ٦٨، ٧٠، ١٠٣،

١٠٩، ١١١، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٨،

١٤٢، ١٧٥، ١٧٧، ١٨١، ١٨٨، ١٨٩،

١٩٨، ٢١١، ٢٣١، ٢٥١، ٢٦٠، ٢٧١،

٢٧٩، ٢٨٧، ٢٩١، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٢،

٣١٨

المجتمع السوفييتي ١٨٧، ٢١٨

المجتمع الفرنسي ٤٤

المجتمع اللاتيني ١٠٢

المجتمع المعني ٢٠٤

المدني، أحمد توفيق ١٤، ٧٥، ٢٥٦

مدني، عباس ٧٧، ٢٨٦

نيوزيلندا ٨٤

ه

الهوية الثقافية الجزائرية ٤٠

الهوية الجزائرية ١٢٨

الهوية الوطنية ١٠٥، ١٨٤، ٢٨٢

هيريوتس ١٠٠

و

الوحدة الإسلامية ٣٢

الوحدة الأفريقية ٣١٦

الوحدة الاقتصادية ٢٩١، ٢٦٨

الوحدة الإقليمية ٣٢

الوحدة الأيديولوجية ٢٩١، ٢٦٨

الوحدة السوفياتية ١٦١

الوحدة العربية ٣٠، ٣٢، ١٥٠، ٢١٧ -

٢١٩، ٢٢١، ٢٦٨، ٣١٦، ٣١٧

الوحدة العسكرية ٢٦٨

الوحدة المصرية السورية (١٩٥٨)

٢١٧

الوحدة الوطنية ٣٢، ١٤٦

ورقلة ٦٤

وسائل الاعلام ١٦، ٢١، ٢٣، ١٢٣

وطلز. الطامر ٧٤، ٨٢، ٢٧٩، ٢٨٨

٢٨٩

الوعي الثقافي - السيلسي الجزائري ٢٥

الوعي القومي ١٥٢

الوعي الوطني ٢٤

الولايات المتحدة الاميركية ٣١٣

ولد خليفة، محمد العربي ١٤، ٦٣، ٧٠،

٧٨

وهران ٤٥، ٦٤

ي

اليابان ٩٨، ٩٩، ٢٢٠

يلسين، كاتب ٨٥، ١٥٧، ١٥٨، ٢١٤

٢٢٢، ٢٤٨، ٢٦٦، ٢٧٩، ٢٨٩ - ٢٩١

يعلاوي، يوسف ٧٥

اليمن الجنوبي ٢٢٠

اليمن الشمالي ٢٢٠

يمينة، بن ثابت ٣٠٠

اليهود ٣٤، ١٠٩، ١٥١

اليوتوبيا ٣٦

يوغوسلافيا ٢٧، ٣٢، ١٧٤، ٢٧٥

عن ابن خلدون

يعالج الكاتب الجزائري ازواج عمر في هذا الكتاب قضايا البنية الثقافية للمجتمع الجزائري المعاصر، منطلقاً من ركيزة نقدية طالما افتقدناها في ظل سيادة الرأي الواحد والحزب الواحد وديكتاتورية القيم التوتاليتارية المتعسفة، باشكالها العسكرية والبوليسية والدينية والحزبية والبيروقراطية المقنعة بالوطنية.

ويستعرض الكاتب، المواثيق الجزائرية مسلطاً الضوء على تناقضاتها، كما يناقش طروحات عدد من المثقفين الجزائريين بأسلوب الحوار المثقف والعقلاني والملتزم بالأخلاق، الكفيل بإخراجنا من عصر التفكير الخرافي العشائري، الى عصر العقل والحكمة والجمال..



1855130890